ANTONIO BONORA

EL LIBRO DE QOHÉLET

BARCELONA
EDITORIAL HERDER

MADRID
CIUDAD NUEVA

1994

Versión castellana de MARCIANO VILLANUEVA SALAS, de la obra de
ANTONIO BONORA, *Il libro di Qoèlet*, dentro de la serie
«Guide spirituali all'Antico Testamento»,
Città Nuova Editrice, Roma 1992

Diseño de la cubierta: RIPOLL ARIAS

Ilustración: Fragmento del fresco *La creación de Adán*, de Miguel Ángel
Capilla Sixtina, Vaticano

ISBN 84-254-1839-9

ES PROPIEDAD DEPÓSITO LEGAL: B. 37.540-1993 PRINTED IN SPAIN

LIBERGRAF S.A. - BARCELONA

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

Situación histórica

Una sugestiva, pero legendaria, tradición hebrea identifica al autor de Qohélet con el anciano rey Salomón, paradigma del soberano perfecto y del sabio ideal. Este autor ficticio se presenta a sí mismo en 1,12: «Yo, Qohélet, siendo rey de Israel en Jerusalén», y en el título del libro: «Palabras de Qohélet, hijo de David, rey de Jerusalén» (1,1). Cuando Qohélet afirma ser Salomón actúa un poco como Mozart que, según la tradición, habría exclamado: «Yo soy vulgar, pero mi música no.» El autor auténtico del libro toma el «disfraz» de Salomón, pero sólo a través de sus sentimientos podemos llegar a descubrir su verdadero rostro. Salomón es, de acuerdo con los cánones de la narratología, el «autor implícito», la máscara tras la que se oculta el autor real.

Pero, ¿quién es Qohélet? El nombre resulta extraño. Está formado con el participio femenino del verbo *qhl* (= convocar la asamblea), y tiene, por tanto, una conexión con el sustantivo *qahal* (= asamblea). Fue traducido al griego con el término *ekklesia*, de donde le adviene al autor su nombre de *ekklesiastes* o, en castellano, Eclesiastés. No existe dificultad alguna en que se designe a un varón con un título perteneciente al género gramatical femenino. En nuestra época, que se pretende más

feminista, se denominan con términos gramaticalmente masculinos ciertas profesiones también cuando son ejercidas por mujeres: por ejemplo, «médico». En este mismo sentido debe entenderse el nombre de «Qohélet», que forma parte del grupo de palabras femeninas con que la antigua lengua hebrea designaba ciertos oficios o funciones (véanse los ejemplos de Esd 2,55 y Neh 7,57: *hassoferet* = el oficio de escriba; cf. Qo 7, 27: *haqqohelet*). Así, pues, «qohélet» expresa una función relacionada con la «asamblea» (¿civil, religiosa, educativa?). Lutero tradujo «Qohélet» por *Prediger* (= Predicador), confirmando la versión de Jerónimo (= *concionator* = orador, arengador). Ahora bien, nuestro libro no es un sermón, y mucho menos una arenga tribunicia. Tal vez «Qohélet» no sea tampoco el nombre real del autor concreto, sino el título del narrador que describe sus experiencias y expone sus reflexiones en primera persona. La «asamblea» a que alude el nombre de «Qohélet» podría ser la de los *meshalin* (= proverbios) (cf. 12,9). En tal caso, «qohélet» significaría «recopilador (de proverbios)».

La narración tiene una apariencia autobiográfica, pero en realidad el autor no dice nada de sí mismo. El editor o epiloguista que ha compuesto 12,9-14 lo describe como un intelectual, un «sabio», «que enseñó la ciencia al pueblo» (12,9). Es probable que enseñara en una escuela, aunque no tenemos pruebas de que en la Jerusalén del siglo III a.C. existiera tal sistema educativo. En cualquier caso, su pensamiento llegó «al pueblo» (12,9). Tal vez fue un «profesor» a la manera de los filósofos peripatéticos griegos, que hablaban en la plaza del mercado a quienes les retribuían con una adecuada remuneración.

Intelectual aristócrata y sofisticado, acaso retoño de una familia acaudalada, Qohélet pudo deber este nombre-título no sólo a su actividad de sabio «recopilador de proverbios», sino también al hecho de que no

desdeñó –siendo «filósofo» refinado, pero también discípulo de la Sabiduría que no habita solitaria en su torre de marfil, sino que, bien al contrario, deja oír su voz a lo largo de los caminos y cerca de la puerta de la ciudad (cf. Prov 8,1-3)– exponer en público sus enseñanzas.

La presencia de dos vocablos persas (*pardes* = jardín, en 2,5; *pitgam* = sentencia, decreto, edicto, en 8,11) y el género de lengua hebrea, considerada afín a la de la *Misná*, inclinan a la mayoría de los exegetas a fechar el libro entre el 300 y el 200 a.C., un período para nosotros oscuro de la historia hebrea.

Qohélet escribió su libro en Jerusalén, cuando Palestina se hallaba bajo la ocupación de los tolomeos (siglo III a.C.), aunque disfrutando de un período de paz y, al menos para las clases sociales altas, de bienestar y prosperidad económica. De hecho, en el libro de Qohélet no hay alusiones a la guerra como una de las posibles causas de la incertidumbre, la precariedad y el absurdo de la existencia humana.

En el siglo III a.C. soplaban en Palestina vientos renovadores procedentes del gobierno de los tolomeos de Egipto (301-223 a.C.). La administración tolemaica favoreció y apoyó a la aristocracia local palestina, dispuesta a daptarse a las costumbres y la mentalidad helenísticas, pero también indiferente ante el creciente foso que se iba ahondando entre los diversos estratos sociales a causa de las numerosas formas de vejaciones e injusticias (cf. Qo 5,7-10). Era una sociedad ávida, casi obsesionada por los beneficios, las riquezas y la búsqueda del poder, que Qohélet describe con estas palabras: «Para divertirse se preparan los banquetes, el vino alegra la vida, y el dinero sirve para todo» (Qo 10,19). El «beneficio» (*yitrôn* es un término comercial que, dentro del canon bíblico, sólo aparece en Qo, pero aquí 18 veces), se había convertido en uno de los ideales de la sociedad en cuyo seno vivió Qohélet. No faltaban en

ella los «nuevos ricos», los hábiles especuladores y depredadores, ni tampoco las más espectaculares bancarrotas financieras.

En aquella época se introdujeron en Palestina nuevas tecnologías y modos de producción hasta entonces desconocidos: los regadíos artificiales, la noria de cangilones (Qo 12,6), el arado para la siembra y las prensas de vino para los lagares. Floreció y se amplió el comercio hasta alcanzar niveles internacionales. «En la provincia» (Qo 5,7), esto es, en el distrito de Judea, los oficiales superiores de la administración no tenían el menor escrúpulo en defender e incrementar los intereses del rey, aunque fuera a costa de pesadas vejaciones con ruinosas repercusiones sobre el «pobre oprimido» y de constante conculcación del derecho y la justicia (Qo 5,7).

Muchas de las reflexiones de Qohélet reflejan esta situación sociopolítica y económica de la provincia tolemaica de Judea. Ya el mismo léxico qoheletiano revela este interés por la sociedad: aparte el ya mencionado *yitrôn*, figura 12 veces *'shr* (= riqueza, hacerse rico) *'amal* (empleado 35 veces), tiene normalmente, en el Antiguo Testamento, el sentido de «trabajo pesado y fatigoso», mientras que en el hebreo postbíblico significa simplemente «trabajo» y en Qo indica a veces «el fruto del trabajo», es decir, la «riqueza», los «bienes poseídos». Se habla de la «provincia» en 2,8 y en 5,7; del *melek* (rey), por ejemplo en 2,12; 9,14; aparece *moshel* (= el que manda), en 10,4; *shallit* (= el que tiene poder), en 10,5. Qohélet es un atento observador de la corrupción política (3,16; 8,10), de las injusticias y las opresiones cometidas por los ricos, los poderosos y los gobernantes (4,1-2).

Nada, en el libro de Qohélet, permite entrever el menor indicio de la persecución de los judíos por parte de Antíoco Epífanes y la subsiguiente rebelión macabea de los años 160 a.C., ni tampoco se trasluce nada de la

polarización de los judíos entre adversarios y partidarios del helenismo. La mención del rey y de los «administradores» encargados del gobierno de la provincia judía parece suponer la firme y dura, pero no opresiva, dominación de los tolomeos.

No puede hablarse de una verdadera y auténtica «helenización» de la Palestina del siglo III a.C. No disponemos de información sobre el impacto de la cultura helenista en el judaísmo palestino de este período. Qohélet escribe y piensa en hebreo, no hay en él vestigios de familiaridad con la lengua griega y, por esta razón, la mayoría de los estudiosos no considera probable una dependencia suya respecto de la cultura helenista.

De todas formas, no faltan autores que admiten una influencia directa del pensamiento griego sobre Qohélet (por ejemplo M. Hengel, R. Braun, N. Lohfink). La cuestión sigue abierta. Por nuestra parte, consideramos suficientemente demostrado que es innegable una cierta penetración de la cultura helenista en la Palestina del siglo III a.C. (cf. M. Hengel, *Ebrei, greci e barbari*, Brescia 1981, p. 179-204). Aunque todavía deben comprobarse y analizarse más a fondo los detalles, compartimos, en términos generales, la tesis de M. Hengel:

«La obra (de Qohélet) surgió en la Jerusalén tolemaica del siglo III y, en cierta medida, refleja el espíritu ilustrado del primer período helenista, también, y no en último término, respecto de ciertas expresiones lingüísticas... Debe, de todas formas, subrayarse que Qohélet reelaboró estos nuevos estímulos procedentes del exterior a partir de la tradicional doctrina sapiencial judeooriental, que él analiza con ojo crítico, con una originalidad singular, creadora, en una obra unitaria» (o. c., p. 196).

Nuestra hipótesis es que Qohélet fue un «filósofo» hebreo que, en el siglo III a.C., intentó un diálogo entre la fe judía y la filosofía popular helenista (cínicos, estoicos, epicúreos y escépticos).

Qohelet no escribe en hebreo clásico, pero tanto la gramática como el léxico son afines al hebreo «postbíblico» del primer período rabínico. Es particularmente frecuente el empleo de arameísmos y, dado que el arameo, ya utilizado en la época persa, se había convertido poco a poco en la lengua común de Palestina, esto significa que Qohélet no rechaza totalmente el recurso a un lenguaje menos rebuscado. Incluso algunos estudiosos (por ejemplo F.C. Burkitt, F. Zimmermann, C.C. Torrey, H.L. Ginsberg) han formulado la hipótesis de que Qo fue redactado originariamente en arameo. De todas formas, se trata de una hipótesis hoy abandonada. ¿Estaba Qohélet más familiarizado con el arameo, o deseaba tal vez acercarse a la lengua común del pueblo?

De entre las peculiaridades arameizantes nos limitaremos a citar aquí, a título de ejemplo, el uso frecuente del pronombre relativo *she* (= que) (68 veces en Qo), en lugar de *asher* (que también aparece empleado en 89 pasajes). Cuanto al léxico, señalaremos arameísmos como *hebel* (1,2 (= vanidad) en estado constructo; *kebar*, «ya» en 1,10; *'inyan*, «ocupación», «oficio» en 1,13; *pesher*, «explicación» en 8,1, etc. Algunos términos parecen adquirir significados nuevos: por ejemplo, *hôte'* (2,26; 8,12; 9,2) no es el «pecador», sino el «fracasado», el «desafortunado», el hombre que no alcanza el éxito, en contraposición a *tôb* (que no es el «bueno», sino el «afortunado», el «feliz»); la raíz *shpt* (3,16-17; 8,5-6; 11,9 y 12,14), de donde procede *shapat* (= juicio, causa, situación), oscila entre un sentido forense (como en 3,16) y otro más indeterminado (= establecer, situación, destino, como en 3,17 y en 11,9). Considerando el conjunto del Antiguo Testamento, son muchos los *hapax legomena* que se leen en Qo (27 según Delsman [1982], con 26 palabras o combinaciones de palabras que, en la Biblia hebrea, figuran sólo en Qohélet, aunque reaparecen en la *Misná*).

Resulta difícil determinar si Qohélet escribió en prosa o en verso, y ello debido en parte al hecho de que tenemos escasos conocimientos de la poesía hebrea. Muchos comentaristas opinan que, más que de versos, debe hablarse de «prosa elevada», de «prosa rítmica». Existe una opinión generalizada que tiende a considerar como dotadas de calidad poética ciertas secciones (por ejemplo 1,4-11; 12,2-7); o sentencias aisladas, como 1,15.18 y 7,1-12. Para Podechard la prosa de Qohélet es más bien «mala», pero Gordis afirma, en cambio, que maneja «un buen hebreo». Si los comentaristas no se ponen de acuerdo ni siquiera respecto del estilo, ¿qué decir respecto del contenido? A mi entender, debe aceptarse la opinión de A. Lauha, que estima que Qohélet escribió en versos libres.

2. *Las formas literarias*

Qohélet acarrea dificultades al intérprete también en razón de la variedad de las formas literarias a que recurre, que van desde los dichos populares («la cuerda de tres cabos tarda en romperse», 4,12, o también, «mejor están dos que uno solo», 4,9) hasta los proverbios «construidos» en forma de paradoja desconcertante, como en 7,1:

Más vale un nombre que un buen perfume
y el día de la muerte más que el del nacimiento.

El paralelismo es un procedimiento literario muy conocido en la poesía hebrea. Con él se articula y se descompone, y también se amplía el efecto y se modera el ritmo, invitando a la contemplación y a la meditación. Qohélet utiliza tanto el paralelismo sinónimo (1,15.18; 7,7; 10,8.9.18; 11,4) como el antitético (2,14; 7,4) y el sintético (4,5; 10,3.15).

Hay comparaciones y semejanzas en 2,13; 7,6.12.

Uno de los recursos literarios empleados para iniciar o para concluir unas determinadas ideas es el de los llamados *Tob-Sprüche* o *better-sayings*, que implican una comparación: «A es mejor que B», o también «A y B son mejores que C y D» (cf. 4,6.13; 6,9; 7,2.5; 9,17).

La admonición es la forma con que el maestro da avisos o consejos utilizando el imperativo o el yusivo (por ejemplo 5,1.2.4; 7,2.5; 9,17).

Se agrupan varios aforismos o dichos sapienciales por ejemplo en 7,1-8; figura un relato ejemplar o «narración didáctica» en 4,13-16; 9,13-16. Las sentencias «¡ay!» aparecen sólo en dos pasajes: 4,10 y 10,16. Tienen una especial importancia hermenéutica las metáforas. La metáfora no consiste en revestir una idea con una imagen, sino en «confrontar dos ideas incompatibles entre sí de modo que surja una "afinidad" allí donde la intuición ordinaria no percibe ninguna relación». Por ejemplo, cuando el poeta dice que «el tiempo es un pordiosero», nos enseña a «mirar como si...», a considerar el tiempo como si fuera un mendigo. Con palabras de Aristóteles, «hacer buenas metáforas es percibir la semejanza». En Qo, la metáfora más importante es la tantas veces repetida: «todo es vanidad *(hebel)*», a veces seguida de «atrapar vientos» o «esfuerzo inútil» (por ejemplo 1,14; 2,11.17.26; 3,19). *Hebel* admite muchas y muy diversas interpretaciones: vanidad, nada, vacío, absurdo, futilidad, misterio, enigma, etc. Pero tanto *hebel* como «atrapar vientos» se refieren a cosas concretas, no a conceptos abstractos. Estamos, pues, ante una metáfora en virtud de la cual con el verbo «es» se indica tanto un «no es» como un metafórico «es como».

3. *Las citas*

No existe acuerdo entre los comentaristas sobre si debe admitirse, o negarse, la presencia de *citas* en Qohélet, en vez de recurrir a interpolaciones, glosas o diferentes redacciones. Es cierto que algunos dichos o sentencias proverbiales tienen sentido en sí mismas, con independencia del contexto en que se encuentran; pero no sabemos si se trata de citas de la sabiduría tradicional, que Qohélet somete a verificación y discusión, o si nos hallamos ante composiciones debidas al propio Qohélet. En el caso de que los proverbios en cuestión sean citas, debe determinarse si el autor las usa como palabras suyas o como sentencias de otros. Dado que no existían en aquella época nuestros habituales recursos tipográficos, es decir, los dos puntos y las comillas, ni tampoco las notas a pie de página, resulta casi siempre dudosa la identificación de las citas. Y esto incluso en el caso de que los verbos de decir o pensar, o las expresiones equivalentes al verbo decir, así como los cambios gramaticales de número o de persona, puedan inducir a suponer que se trata de citas. Es ya famoso el caso de Qo 7,26: «Descubro que más amarga (o fuerte) que la muerte es la mujer», donde tendríamos la cita de un dicho popular: «Más amarga (o fuerte) que la muerte es la mujer», que Qo analiza con talante irónico.

Si se tiene en cuenta que el diálogo y la polémica con la sabiduría tradicional forman parte del modo de pensar de Qohélet, estimo lógico suponer que cita y cometa proverbios, bien admitiéndolos o rechazándolos, y siempre con una punta de ironía, es decir, relativizándolos. Pueden considerarse «citas» probables, comentadas por Qohélet, 1,15.18; 2,14*a*; 4,5; 5,2.7-8.10-11; 6,(7).9; 7,1-6.11-12.19.26.28*b*; 8,2-5.12-13; 9,1.4*a*.(17); 10,4.8-10.

Otra de las características, a veces relacionada con las

citas, es el estilo de la llamada *Zwar-aber Aussage*, que podría traducirse por «sí... pero». Así, por ejemplo, en 2,14*a* se afirma que «el sabio tiene ojos en la cara, el necio camina en la oscuridad». Pero acto seguido, en 2,14*b*, se objeta y corrige: «advierto que una misma es la suerte de ambos».

Este recurso estilístico sirve para diluir, corregir y contrastar ciertas afirmaciones (lugares comunes, citas), para destacar la complejidad de los problemas, para evitar las simplificaciones de los aforismos populares y hacer comprender que la realidad es más complicada de lo que algunos piensan.

4. *Qohélet en el canon*

En la Biblia hebrea Qo forma parte de los «escritos» (*k^etubîm*), dentro de un grupo de libros llamados los (cinco) Rollos (*m^eguillôt*), que se leían en público durante las fiestas anuales. Con todo, los manuscritos y las listas antiguas les asignan puestos diversos. En los LXX y en la Vulgata, al igual que en las versiones modernas, este escrito se sitúa entre Prov y Cant. Según la praxis judía, se lo leía en la fiesta de las Tiendas.

Hacia el año 100 d.C., el llamado sínodo rabínico de Yabné sancionó de forma oficial y definitiva la canonicidad del libro de Qohélet. En el tratado *Yodayim* (hacia finales del siglo II d.C.) de la *Misná* se nos da noticia de una disputa para esclarecer si el Cantar de los cantares y Qohélet eran libros de los que «manchan las manos», es decir, libros sacros tras cuya lectura era necesario purificarse o lavarse las manos. La escuela de Hillel afirmaba que Qohélet era un libro sacro, mientras que la de Shammai afirmaba lo contrario. El Talmud babilónico (*Shabbat* 30*b*) nos informa sobre las razones de la controversia: se trataba de las contradicciones que se detectan entre 2,2*a* y 7,3 (¿es bueno o es malo reírse?), entre

2,2*b* y 8,15 (¿es o no buena la alegría?), entre 2,4 y 9,4 (¿qué es mejor, estar vivo o estar muerto?), entre 11,9 y Núm 15,39 (¿debe darse gusto, o no, a los ojos?). Al fin se impuso la opinión de Hillel y el rabí Akiba reconoció la autoridad canónica de Qo, antes de la primera mitad del siglo II d.C.

Hacia el 190 d.C. Qo figura en la lista canónica del cristiano Melitón de Sardes. Reaparecieron algunas objeciones en el siglo V, atribuidas a Teodoro de Mopsuestia. Así, pues, tanto entre los judíos como entre los cristianos la canonicidad de Qo está admitida, desde el principio, de una forma básicamente concordante y constante.

La estructura

1. *Las «dramatis personae»*

Qohélet narra sus experiencias en primera persona (cf. 1,12: «Yo, Qohélet...»). Pero la voz que describe los acontecimientos y que reflexiona sobre ellos no se identifica con el personaje presente en la narración. Existe entre ellos una distancia temporal. El relato no es una simple «transmisión de experiencias vitales».

En el libro de Qo intervienen tres voces:

a) el *narrador «externo»* que presenta a Qohélet (1,1) y su eslogan (1,2) se introduce a hurtadillas en 7,27 y toma, finalmente, la palabra en el epílogo para exponer una visión sintética y retrospectiva a servicio del lector («hijo mío», 12,12), es decir, para sugerirle una clave interpretativa (12,8-14);

b) el *narrador «interno»*, voz narrativa que observa el mundo, la vida humana, y expone sus experiencias-reflexiones (por ejemplo 1,3-6; 1,12; 2,1 etc.);

c) el *sujeto «experimentador»*, cuyas experiencias describe la voz narradora. El ejemplo más claro es el de 2,1-

17, cuyo inicio reza así: «Entonces me dije: ¡Voy a probar la alegría, a gustar el placer...!» (2,1). El que «dice» se distingue, en el nivel narrativo, del que «es puesto a prueba».

No debe confundirse al autor real de la narración con la «voz» o Qohélet que es su «persona» (o «máscara»), ni con el sujeto experimentador, ni con el narrador «exterior», que se presenta a sí mismo sólo como tal narrador, no como el creador de los pensamientos de Qohélet. De todos modos, la expresión «hijo mío» de 12,12 no parece ser la adecuada para un simple «editor» o «redactor» o «discípulo». ¿No estará hablando aquí el autor real del libro?

Qohélet es la «persona» o «máscara» del autor real, del verdadero. Este autor real habla ya sea a través de su «máscara», Qohélet, o bien mediante la voz del *speaker* que introduce y pone fin al libro. El «epílogo» no sólo no desmiente ni reniega de Qohélet sino que, muy al contrario, se hace garante de su «sabiduría» y de su «ortodoxia». Sitúa, además, a Qohélet en el contexto de las «palabras de los sabios» (12,11) con el fin de indicar el amplio horizonte en que deben leerse todas sus enseñanzas.

Este tipo de lectura –aquí apenas esbozado– pretende conseguir un *enfoque*, una *aproximación* «total» (entendiendo el libro y sus diversas partes como una unidad). No se busca, pues, un enfoque meramente genético (= siguiendo las varias fases de la formación del texto). Este enfoque no pretende solucionar las «tensiones» presentes en el libro, derivadas de sus hipotéticas diversas redacciones, sino que plantea la posibilidad de que el autor real –a través de la máscara del narrador «externo» del epílogo– cualifique al libro como un todo, mediante el recurso de añadirle una síntesis indiscutiblemente ortodoxa. Pero ocurre que también el epílogo es una conclusión irónica del autor: aquel que teme a Dios y observa sus preceptos triunfa

allí donde fracasa la búsqueda humana, afanosa e infatigable.

2. *Articulación de los contenidos*

Tanto la forma literaria global o género literario como la macroestructura de este librito de 222 versículos parecen escapárseles a los críticos como se escapa el humo entre los dedos de la mano. Actualmente se tiende a pensar, en general, que Qo es obra de un solo autor, salvo el epílogo (12,9-14), que muchos atribuyen a un discípulo.

Cuanto al «género» de la obra, varían mucho las opiniones de los comentaristas. Mencionaremos aquí sólo algunas: para Gordis, Qo es un género similar a los *Pensamientos* de Pascal; Delitz niega todo plan o unidad literaria; se trataría, según él, de una serie de sentencias independientes; N. Lohfink lo define como «casi un tratado filosófico»; para L.A. Schöckel nos hallamos ante «un diario de reflexiones»; Galling ve aquí tan sólo una colección o recopilación de aforismos sueltos, sin relación entre sí; W. Zimmerli se mantiene dudoso: no cree que sea un tratado pero, al mismo tiempo, lo considera más que una cadena suelta o un florilegio de sentencias, etc.

La estructura o articulación del libro se ha convertido, pues, en un enigma o, como ha dicho A.G. Wrigt, en el enigma de la esfinge. Pueden aducirse numerosos ejemplos. Existen decenas y decenas de modelos estructurales diversos, tantos en la práctica cuantos son los comentarios al libro. Nos contentaremos con recordar un par de ellos.

N. Lohfink –para quien, como hemos dicho, Qo es «casi un tratado filosófico»– propone un esquema concéntrico extremadamente armonioso:

Encuadramiento (1,1-3)
A) Cosmogonía (1,4-11)
B) Antropología (1,12-3,15)
C) Sociología (3,16-4,16)
D) Religión (4,17-5,6)
C') Sociología (5,7-6,10)
B') Ideología (6,11-9,6)
A') Ética (9,7-12,7)
Encuadramiento (12,8)

Tal vez sea ésta la mejor de las tentativas llevadas a cabo por descubrir la articulación del libro de Qohélet, dado que combina a la vez datos literarios y de contenido. Este esquema se basa en el modelo de la diatriba griega. A Lohfink se le objeta, con todo, haberse preocupado en demasía por una unidad «sistemática» del libro.

R.E. Murphy ha intentado descubrir un plan estructuralmente distinto. Según él, Qo se divide en dos partes iguales, cada una de ellas de 111 versículos (primera parte: 1,12-6,9; segunda parte: 6,10-12,8). A la primera se le asigna el prólogo (1,1-11) y a la segunda el epílogo (12,9-14). La primera parte está dominada por la palabra clave *hebel*; la segunda por los verbos «hallar/no hallar» y «saber/no saber». El valor numérico de *hebel* es 37, que es el número de veces que aparece el vocablo en todo el libro (si se excluye la repetición de 9,9). En 1,2 *hebel* se repite tres veces, lo que da el número 111, es decir, la mitad de los versículos del libro. Murphy intenta individualizar o identificar los datos objetivos de la estructura del libro; pero se trata de «señales» no inequívocas (por ejemplo, *hebel* aparece también en la segunda parte), que no tienen suficientemente en cuenta la articulación lógica del pensamiento.

También por nuestra parte nos arriesgamos a proponer una «subdivisión» del libro, fundada en la repetición del estribillo: «También esto es *hebel*»:

1,1	=	Título
1,2	=	Lema programático
1,3-11	=	Frontispicio: el hombre en el cosmos y en la historia
1,12-2,26	=	Pseudosalomón y sus experiencias: 1,12-15 / 1,16-18 / 2,1-2 / 2,3-11 / 2,12-15 / 2,16-17 / 2,18-21 / 2,22-23 / 2,24-26
3,1-4,16	=	La sociedad humana y sus contradicciones: 3,1-15 / 3,16-22 / 4,4-12 / 4,13-16
4,17-6,9	=	Las «instituciones» de la sociedad: 4,15-5,6 / 5,7-19 / 6,1-9
6,10-8,14	=	Qohélet y la sabiduría tradicional: 6,10-12 / 7,1-29 / 8,1-9 / 8,10-14
8,15-12,7	=	Invitación a la alegría y a la acción: 8,15-9,10 / 9,11-10,20 / 11,1-8 / 11,9-12,7
12,8	=	Lema programático
12,9-14	=	Epílogo

El mensaje

Las interpretaciones

Qo es, a primera vista al menos, un libro desconcertante debido a la presencia simultánea de afirmaciones antitéticas y opuestas. Algunas de estas «contradicciones» fueron advertidas ya en el antiguo tratado judío *Yodayim* (siglo II d.C.), que nos informa de que «los sabios pretendieron retirar el libro de Qo, porque sus palabras son contradictorias» (*b. Shabbat* 30*b*), como se ha señalado en líneas anteriores.

J.A. Loader (*Polar structures in the Book of Qohelet*, Gotinga 1979) sostiene, por el contrario, que «exceptuando el epílogo, no puede descubrirse en el libro (de Qo) ninguna contradicción palpable... (pues) las llamadas contradicciones... no son sino estructuras polares» (p. 133).

Pero el esquema polar «positivo-negativo» de Loader parece ser más una cárcel en la que se encierra por la fuerza el pensamiento de Qo.

La impresión de falta de unidad y la presencia de contradicciones llegó incluso a sugerir la hipótesis de una muerte prematura del autor antes de haber dado la última mano al libro (así Von Cheyne, en 1887). Qo no es, ciertamente, un «tratado» en el sentido moderno del término, pero tampoco es una simple serie de contradicciones o una mera cadena de *topoi* (esto es, de sentencias sobre temas concretos). Parece, pues, legítimo buscar un «mensaje» en este libro, que parta del supuesto de que sus ideas poseen una coherencia básica. De esta búsqueda surgen tres diferentes líneas interpretativas, que confieren a Qohélet diferentes fisonomías.

a) El Qohélet pesimista

Se trata de una línea de interpretación que hace de Qohélet un sabio pesimista, un intelectual crítico que, como escribe G. von Rad, «es incapaz de entablar un diálogo con el mundo que le rodea y que le viene impuesto. Se había convertido en un mundo extraño para él, un mundo mudo, que lo rechazaba, en el que no podía depositar su confianza, a menos que le ofreciese una plenitud de vida» (*La sapienza in Israele*, Turín 1976, p. 214).

Pero –escribe G. Ravasi– Qohélet no es un ateo, «está convencido de que la acción divina es impenetrable y, por tanto, está fuera de cuestión toda búsqueda de sentido, todo consuelo religioso o filosófico. El misterio absoluto de Dios implica la incomprensibilidad del ser» (*Qohélet*, Cinisello Balsamo 1988, p. 39). Ravasi glosa así 11,10: «Pero la verdad última es otra: "juventud y pelo negro son un soplo". Hay que agarrarse a esta chispa de luz antes de hundirse en las tinieblas: la primavera

es fugaz. Sólo la vejez invernal y la muerte son definitivas» (o.c., p. 338).

J.L. Crenshaw resume las interpretaciones pesimistas en cinco tesis:

– la muerte lo cancela todo;
– la sabiduría es incapaz de saber;
– Dios es incognoscible;
– el mundo es irremediablemente deforme;
– el placer se recomienda por sí mismo.

En este horizonte, Qo invita a no perder las briznas de paz, de placer y de alegría que «se entremezclan al mucho dolor y a la fundamental carencia de sentido de la existencia» (G. Ravasi, o. c., p. 53). Para Qo son, pues, imposibles tanto el saber como la felicidad; ambas cosas son ciegas, sin sentido, inalcanzables.

b) El Qohélet escéptico

Es una variante de la interpretación pesimista. Subraya que Qohélet es un hombre creyente que «relativiza» todas las cosas con una buena dosis de *humour* y de modestia. No es un rebelde, pero tampoco un consolador. Su tesis fundamental estaría enunciada en 8,17:

> *Nadie puede comprender cuánto se hace bajo el sol.*
> *Por más que el hombre se esfuerce en investigar*
> *no comprende.*
> *Ni el sabio que pretende saber*
> *puede comprenderlo.*

Las invitaciones a la alegría no son expresión de un hedonismo nacido de un pesimismo desesperado, porque para él la alegría es un don de Dios, si bien los goces de esta vida son imprevisibles, pocos y efímeros.

Según esta interpretación, *hebel* no significaría «vacío», «absurdo», sino «incongruente», «transitorio»,

«fútil», «enigmático», «misterioso». Muchos comentaristas (Gese, Hengel, Lauha, Kaiser, etc.) ven en Qohélet la «crisis» de la sabiduría israelita, pues ya no se percibe su solidez y consistencia, de modo que todo aparece como *hebel* (= vapor).

Qohélet sería, por tanto, un escéptico desde el punto de vista de una teoría del conocimiento, pero no por ello renuncia a investigar ni a disfrutar: así lo interpretan R.E. Murphy, M.A. Klopfenstein, R.H. Pfeiffer, etc.

c) El Qohélet aristócrata intrigante y corrompido

Para E.J. Bickermann (*Quattro libri stravaganti della Bibbia*, Bolonia 1979, p. 153-179), Qohélet fue un judío acomodado, aristócrata, piadoso, «en crisis». Éstas eran sus convicciones:

– la muerte pone fin a todo y no hay supervivencia;
– el destino inmutable depende de Dios.

Qohélet no es un buscador de placeres, pero tampoco recomienda la benevolencia o el servicio público o el amor al prójimo. La desesperación de Qo procede de que no es capaz de convertirse en un hedonista. Es un intrigante que ha vivido a la sombra del dinero, pero desengañado de su continua búsqueda de riquezas. No enseña la disipación, sino el disfrute de los bienes que se poseen.

Una intepretación parecida ha propuesto también F. Crüsemann, aunque desde el punto de vista de una lectura sociológica de nuestro librito bíblico (*Die unveränderbare Welt. Ueberlegungen zur «Krisis der Weisheit» beim Prediger*, en *Der Gott der kleinen Leute. Sozialgeschichtliche Auslegungen*, bajo la dirección de W. Schottroff y W. Stegemann, 1979, p. 80-104). En contraste con la ética yahvista tradicional, Qohélet pondría en el centro de su ética el *carpe diem* (comer, beber, los placeres de los sentidos, el goce de la vida para quienes poseen riquezas).

d) El qohélet burgués deprimido por una psique frágil

Los estudios de B. Lang (*Ist der Mensch hilflos? Zum Buch Kohelet*, Zúrich 1979 = ThQ 159 [1979], 109-124) buscan una aproximación a Qo a través de tres vías (filosofía - psicología - sociología), que convergen en la idea de la *Hilflosigkeit* (= abandono, impotencia, desamparo). En Qo hallamos, pues, una «filosofía de la impotencia»: el mundo es irrecuperablemente malo, Dios es incognoscible y los pocos fugaces instantes de placer no compensan la melancolía. Ha sido M. Horkheimer quien ha trazado la sociología de la impotencia melancólica: el escéptico es un burgués o un aristócrata, criado en la abundancia, que no sabe de sacrificios y privaciones porque pertenece al círculo de los *happy few* que no se mezclan en la política, aunque están siempre temerosos de perder su bienestar y su paz. Desde el punto de vista psicológico una persona así es apática, pasiva, frustrada, incapaz de luchar, es un ser gruñón que dicta sentencias sobre la universal condición humana. Se trata de un hombre para quien las fiestas (comer y beber) son la aspirina, la droga de su frágil psique. Como demostración de la abstinencia política de Qohélet B. Lang cita 5,7; 8,2-5; 10,20. Pero, ¿cómo conciliar la imagen de Qo esbozada por Lang con 11,7-9?

e) El Qohélet filósofo de la *aurea mediocritas*

Es la tesis propugnada por P. Sacchi: «Es claro que Qohélet aconseja en moral el camino del centro, una *aurea mediocritas*, pero dado que su problemática es distinta de la de Horacio y Aristóteles, no pretende afirmar que toda virtud sea el medio entre dos extremos, ni que sea necesario renunciar a la virtud heroica» (*Eclesiaste*, Roma 1971, p. 185). El pasaje emblemático citado a favor de este punto de vista es 7,16-18:

No seas demasiado justo ni te muestres demasiado sabio.
¿Para qué atormentarte?
No seas demasiado perverso ni hagas el insensato.
¿Para qué morir antes de tu hora?

Muchos comentaristas ven aquí un consejo que sugiere el ideal peripatético de la «sección áurea» en la conducta humana. En mi opinión, Qohélet no propone la doctrina «inmoral» de no ser excesivamente virtuoso, ni marca límites a la sabiduría, sino que lucha contra la pretensión de «autojustificación» y de sabiduría (así R.N. Whybray, *Qoèleth the immoralist? [Qoh 7:16-17] Israelite Wisdom*, en *Essays in honor of Samuel Terrien*, bajo la dirección de J.G. Gammil y otros, Nueva York 1978, p. 191-204). O bien exhorta a no atenerse solamente a la teoría (= las leyes), sino a hacer valer también la experiencia (así Lohfink, *Kohelet*, Wurzburgo 1980, p. 55-56).

Qohélet no instiga a la neutralidad o a la indiferencia; se trataría, muy por el contrario, de un radical, porque afirma que sólo el «temor de Dios» o la fe otorgan el éxito (7,18).

f) El Qohélet predicador de la alegría

Así reza el título de un artículo de R.N. Whybray (*Qoheleth, preacher of joy*, JSOT 23 [1982], 87-98). Se expone en él una interpretación de Qo ya presente implícitamente en la tradición judía, que leía este libro sagrado durante la fiesta de las Tiendas o Tabernáculos, solemnidad otoñal muy alegre y placentera. Son varios los comentaristas actuales (por ejemplo N. Lohfink, R. Gordis, R.K. Johnston, A. Bonora) que comparten esta interpretación.

Esta línea interpretativa pone el acento y llama la atención sobre las numerosas invitaciones a la «alegría

y la «diversión» (cf. 2,10.24-25; 3,12-13; 3,22; 5,17-18; 8,15; 9,7-9; 11,9-12,1). La raíz hebrea *smh* (alegrarse, alegría) figura 17 veces en el libro; no existe distinción entre «alegría» y «placer». Ambas cosas están comprendidas en el sentido tanto del verbo como del sustantivo, que figura 8 veces. Además, de acuerdo con esta interpretación, el sintagma *ra'ah tôb* (literalmente: «ver el bien»), es entendido en el sentido de «alegrarse», «gozar» (cf. 2,1.24; 3,13; 5,17; 6,6), dado que «ver» significa «experimentar». Tan numerosos pasajes sobre la alegría y tan insistentes invitaciones no pueden ser sólo una «modesta invitación a no perder las únicas briznas de paz y de alegría que se entremezclan al mucho dolor y a la fundamental carencia de sentido de la existencia» (G. Ravasi, o. c., p. 53). ¿Cómo invitar a la alegría si nada tiene sentido, si «la verdadera estructura de la vida es la inconsistencia»? Pero es que hay además otras razones para atenerse a una interpretación «positiva» de Qohélet. Entra aquí, entre otros, el tema del «temor de Dios»: la raíz hebrea *iare'* (= temer) aparece 7 veces en Qo con valencia teológica (3,14; 5,6; 7,18; 8,12-13 [tres veces]; 12,13). «Resulta difícil probar que el "temor de Dios" de Qohélet equivalga a "turbación", "ceguera", "terror", "miedo" y que la "cálida" relación con el misterio, característico de la teología de Israel, se enfríe en una relación real pero distante, "imperial", no dialogante» (G. Ravasi, o. c., p. 152-153). Tan sólo una opción previa a favor de una interpretación pesimista de Qo puede inducir a privar a la expresión «temor de Dios» de todas sus connotaciones positivas, esto es, a verlo como una conducta que procura evitar el mal. Más matizada es la tesis de J.L. Crenshaw (*Ecclesiastes*, Londres 1988, p. 156), según el cual en 3,14; 5,6; 7,18, el sintagma tiene el sentido de «temor reverencial frente al numinoso», mientras que en 8,12-13 y 12,13 significa «devoción religiosa». Parece, en todo caso, más admisible un sentido positivo.

Frente a quienes afirman ser correcta una interpretación pesimista, porque Dios permanecería mudo, indescifrablemente arbitrario e irracional, se objeta el modo como Qohélet describe la relación entre Dios y la humanidad, a saber, el empleo que hace del verbo «dar» (11 veces): Dios da la vida (5,17; 8,15; 9,9; 12,7), da sabiduría, conocimiento y alegría (2,26), da riqueza y poder (5,18; 6,2), da *'olam* (= eternidad) a hombres y mujeres (3,11), da a los hombres «oficio» u «ocupación» (1,13; 3,10), da a quien fracasa «la tarea de reunir y acumular» (2,26). Este «dar» de Dios implica su total «dominio» sobre el hombre, pero el hombre no sabe cuál es la actitud de Dios, no sabe si es amado u odiado (9,1). Dios «da», «lo hace todo» (7 veces: 3,11 *[bis]*; 3,14 *[bis]*; 7,14.29; 11,5). Son también dones de Dios la alegría, la riqueza y el poder; «hace todas las cosas apropiadas a su tiempo» (3,11), aunque el hombre no alcanza a comprender la univocidad del hacer divino; al contrario, de la experiencia podría extraerse la conclusión de que, ya que Dios lo hace todo, hace también las cosas torcidas, deformes, dolorosas. Surge así el problema típico de los sabios: cómo armonizar y combinar el saber de la fe y el de la experiencia histórica del sentido y el contrasentido. El discernimiento sapiencial que lleva a cabo Qohélet consiste precisamente en poner en evidencia la dialéctica propia de esta relación, mostrando la ambivalencia de la experiencia histórica y desenmascarando la tentación ya sea de identificar el mal con «situaciones» sociales o de atribuirlo a Dios.

En este horizonte, ¿qué significa *hebel* y «atrapar vientos»? Estas dos expresiones se hallan a menudo asociadas y probablemente tienen un significado equivalente. Como ya hemos anticipado, *hebel* y *re'ût rûah* son metáforas que indican la experiencia de insatisfacción y de frustración profunda frente a situaciones o actividades siempre incompletas e imperfectas, nunca últimas ni definitivas. Ésta es la característica típica de

aquella «experiencia» humana que vive todas las cosas como «experimento» o «prueba», sin tomar una decisión libre respecto de sí mismo y de la verdad de la existencia: precisamente por esto es Qohélet como un hombre indeciso, un hombre que huye y que se siente frustrado.

Qohélet no menciona nunca a YHWH, sino sólo a *'elohîm* (40 veces; 26 de ellas con artículo). No toca los temas del Éxodo y de la alianza. Pero sólo pretende referirse al Dios personal de la fe hebrea y no propugna un concepto indeterminado de la divinidad. La sabiduría de Qohélet es «modesta» también cuando habla de Dios: «El hombre no puede entrar en litigio con quien es más fuerte que él» (6,10). «Entrar en litigio» o «disputar» con Dios es olvidar que «Dios está en el cielo y tú en la tierra» (5,1).

La sabiduría de Qohélet no es el resultado de múltiples «comprobaciones» que desembocan inevitablemente en la frustración de quien se dedica a atrapar vientos, sino que se identifica con el «temor de Dios», la entrega a una instancia incondicionada, no sujeta a experimentos y verificaciones, esto es, a Dios. Éste es el camino para enfrentarse con la vida que viene del polvo y al polvo retorna (cf. 3,20; 12,7). Qohélet no teme la muerte, aunque tampoco tiene fe en un bienaventurado más allá; de hecho, para él los muertos no tienen ni satisfacciones, ni conocimientos, ni son recordados por la posteridad: «Perecieron sus amores, sus odios, sus envidias; jamás tomarán parte en cuanto acaece bajo el sol» (9,6). En cambio, «mientras uno permanece unido a los que viven hay esperanza, porque más vale perro vivo que león muerto» (9,4). De todas formas, el pensamiento de la muerte no apaga sino que más bien agudiza la capacidad de disfrutar de la vida (cf. 11,7-8). Los dos pasajes en los que Qohélet parece afirmar que la muerte es preferible a la vida (4,1-3; 6,1-6) confirman, en el fondo, la tesis antes expuesta: no merece la pena

vivir una vida en la que no se consigue gozar. Lo que equivale a decir: debes hacer cuanto esté en tu mano para que tu vida te ofrezca oportunidades de disfrutarla.

BIBLIOGRAFÍA

Ambiente bíblico y helenista

P. Sacchi, *Da Qohelet al tempo de Gesù. Alcune linee del pensiero giudaico,* en H. Temporini y W. Haase (dirs.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt,* Berlín-Nueva York 1979, p. 3-32.

A. Lemaire, *Le scuole e la formazione della Bibbia nell'Israele antico,* Paideia, Brescia 1981.

L. Rosso Ubigli, *Qohelet di fronte all'apocalittica,* «Henoch» 5 (1983) 209-234.

Comentarios

D. Lattes, *Il Qohelet o l'Ecclesiaste,* Unione delle Communità Israelitiche, Roma 1964.

L. Di Fonzo, *Ecclesiaste,* Marietti, Turín 1967.

P. Sacchi, *Ecclesiaste,* Paoline, Roma 1971.

G. Ravasi, *Qohelet,* Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1988.

La tradición judía y cristiana

S. Leanza, *L'esegesi di Origine al libro dell'Ecclesiaste,* Reggio Calabria 1975.

–, *L'Ecclesiaste nell'interpretazione dell'antico cristianesimo,* Mesina 1978.

Gregorio de Nisa, *Omelie sull'Ecclesiaste,* Città Nuova, Roma 1990.

Ensayos introductorios o de profundización

E.J. Bickermann, *Quattro libri stravaganti della Bibbia. Giona - Daniele - Kohelet - Ester*, Pàtron, Bolonia 1979.

A. Bonora, *Vale la pena di vivere. Meditazioni sul libro dell'Ecclesiaste*, Roma 1982.

–, *Qohelet, la gioia e la fatica di vivere*, Queriniana, Brescia 1987.

A. Bonora y G. Cionchi, *Qohelet: il senso della vita*, en *Conoscere la Bibbia*, vol. III, LDC Leumann (Turín), p. 157-170.

J. Ellul, *La razón de ser. Meditación sobre el Eclesiastés*, Herder, Barcelona 1989.

TEXTO Y COMENTARIO

I

TODO ES COMO UN SOPLO
(Qohélet 1,1-3)

[1]*Palabras de Qohélet, hijo de David, rey de Jerusalén.*
[2]*Vanidad de vanidades, dice Qohélet.*
Vanidad de vanidades. Todo es vanidad.
[3]*¿Qué provecho saca el hombre de todo el esfuerzo que se toma bajo el sol?*

Ocurre con frecuencia que, cualquiera que sea el libro que tenemos en las manos, se reaviva nuestra atención apenas el autor comienza a hablar en primera persona. Pues bien, Qohélet da un paso al frente para hablar de sí mismo y exponer, como en un cuadro polícromo y complejo, sus pensamientos. Éste es, en efecto, el significado del vocablo «palabras» (en hebreo: *dibrê*) con que se inicia nuestro librito, que podría titularse, igualmente, *Pensamientos de Qohélet*, evocando la obra de Pascal, o también *Confesiones*, rememorando el escrito de Agustín. Pero tal vez la mejor traducción de estas «palabras» de Qohélet fuera la de *Ensayos*, con explícita alusión al filósofo Montaigne que, por cierto, había tapizado las paredes de su biblioteca personal con sentencias del Eclesiastés. Incluso su estilo tiene un cierto parecido con el de Qohélet, «igual en el papel que en la

boca», igual escrito que hablado. El filósofo francés observaba, escrutaba y anotaba, de la misma manera que nuestro autor bíblico, las facetas de nuestra condición humana, multiformes y cambiantes, describiéndolas con acentos similares a los preferidos de Qohélet.

El astuto autor de estas «palabras» que vamos a leer y meditar en las páginas que siguen se oculta bajo el enigmático pseudónimo de «Qohélet», que resonará por siete veces en su pequeño librito. Un editor resumió su obra («dice Qohélet», 1,2), con el orgullo de quien ha acertado a captar su pensamiento, pero también con la modestia de quien parece susurrar: «¡Atención! Son sus ideas.» Este pseudónimo establece una relación con la «asamblea» *(qahal)*, aunque ignoramos si se trata de una asamblea religiosa o del grupo de sus discípulos o, más genéricamente, del «pueblo» (cf. 12,9). Lo que está fuera de duda es que no se dirige a la masa que recurre a eslóganes y lugares comunes, sino a quienes gustan de reflexionar críticamente y, por tanto, radicalmente, sobre el sentido de la existencia humana. Podemos también entender el título que el autor se da a sí mismo como el equivalente de «filósofo» que se interroga, sopesa, valora todos los argumentos, razona y juzga.

Por otra parte, era necesario procurar que el libro gozara de una autoridad indiscutida y, por ello, se le atribuye –al igual que los Proverbios, el Cantar de los cantares y la Sabiduría– a Salomón, prolífico autor de sentencias sapienciales (cf. 1Re 4,29-34; Mt 5,9-14) y patrón de los sabios. Era, por lo demás, costumbre muy difundida en el Oriente Próximo poner un escrito sapiencial al «amparo» de un autor regio. Esta ficción literaria permitía, además, al autor dar muestras de poseer una experiencia que sólo está al alcance de los soberanos (cf. capítulos 1-2).

El versículo 2 parece ser un subtítulo chocante, una especie de sigla que sintetiza a la vez que provoca: «To-

do es vanidad.» El lector se siente «afectado», «impresionado» por tan lapidaria afirmación, forzado a interrogarse, a pedir explicaciones, pruebas, comprobaciones, ejemplos esclarecedores. Se ve impelido a proseguir la lectura del resto del libro en busca de argumentos que fundamenten y justifiquen una sentencia tan desconcertante y perentoria. ¿Qué significa «vanidad»? ¿Es «todo» verdaderamente vanidad? ¿Está todo privado de sentido y de valor?

No se recurre aquí a términos abstractos, como «vanidad» o «absurdidad», sino que se emplea un vocablo concreto que significa «soplo de viento» *(hebel)*. Nos hallamos, pues, ante una metáfora a través de la cual la realidad total parece ser «como» soplo del aire o como «humo», según el dicho de Mónimo, filósofo cínico de la civilización griega, contemporáneo de Qohélet: «Todo es humo.» La totalidad de la realidad está como envuelta en una neblina que encubre todas las cosas, ya deformándolas o ya ocultándolas.

Muchos comentaristas, deseosos de llevar a cabo complacientes actualizaciones, querrían transformar a Qohélet en un representante del pensamiento budista o del moderno nihilismo existencial al modo de Camus, y así, han traducido *hebel* por «vacío» o «absurdo». Pero Qohélet no era un ateo, ni se alejó de las creencias judías de su tiempo. Tampoco se comprendería bien su fe si se asumiese que para él la verdadera estructura de la vida es la inconsistencia, el vacío de los vacíos, el absurdo. Al contrario, esta tesis haría incomprensible todo el libro, que está entera e intensamente volcado en la tarea de descubrir trabajosamente un sentido, una armonía en la existencia humana.

Qohélet ha recogido, como en un ramillete de plantas de diverso género, todo tipo de experiencias, que le han revelado los rasgos efímeros, inciertos, inestables, provisorios, fugaces, engañosos y transitorios que anidan en todos los instantes de la breve vida humana y

la marcan con su sello. Pero no ha perdido ni la alegría de vivir ni el gusto por la reflexión y la búsqueda de comprensión. En el polo opuesto de un quieto *taedium vitae* o de un hastío sempiterno y melancólico, pensar es para él la mayor delicia. La vida, obra maestra de Dios, es indudablemente para Qohélet una cosa maravillosa, aunque, al mismo tiempo, es como un soplo de viento que sólo una sabiduría sutil y aguda acierta a vivir, bebiéndola a grandes o a pequeños sorbos. Nuestro sabio no tiene una visión trágica de la existencia, es decir, no se imagina la vida como un teatro en el que Dios estuviera ausente. Si *hebel* significara «vacío» o «absurdo», Qohélet nos estaría enseñando a renunciar al raciocinio y la búsqueda de un orden y una verdad en las experiencias cotidianas concretas. Pero ocurre todo lo contrario: el proyecto de Qohélet consiste precisamente en conciliar fe y experiencia, en redescubrir el sentido de la fe a través de la meditación y la criba rigurosa de la complejidad de la experiencia humana. No es «qoheletiana» la contraposición estricta entre lo que se ve y lo que se cree, entre la experiencia y la fe, entre la apariencia y la realidad. Es «soplo de aire» lo que aparece, lo que se ve, lo que se experimenta inmediatamente en la vida. Pero esto solo no permite –ni siquiera cuando se tratara de un «cúmulo de soplos de aire»– descubrir el sentido de la vida. Este sentido sólo lo alcanza quien se decide a «penetrar» en este soplo en busca de Dios.

El interrogante del versículo 3 hace comprender con súbita evidencia que el versículo 2 no es una tesis puesta a la cabecera del libro con la tinta indeleble de quien ha descubierto la verdad, sino que se trata más bien de una provocación que, a través de una atrevida metáfora, obliga a reflexionar. Toda vida humana, sea privada o pública, de hombres y de mujeres, es un peso físico y mental, un angustioso afanarse que fatiga y consume cuerpo y alma en busca de un provecho, de un resulta-

do ventajoso en este mundo, bajo el sol. Pero, ¿en qué consiste esa ventaja tan codiciada?

¿Es la vida «fatiga», «trabajo», que deba medirse únicamente en relación con el «producto», esto es, con la ganancia conseguida? ¿Es el hombre única y exclusivamente *homo faber*? ¿Se le ha entregado todo cuanto hay «bajo el sol», es decir, el universo entero, sólo como un inmenso taller de trabajo? ¿Son la fatiga, el esfuerzo y los bienes producidos y poseídos por el hombre la única razón, o dicho con otras palabras, la única «utilidad» posible? El interrogante del versículo 3 reaparece también en 2,22; 3,9; 5,10.15; 6,8*a*.8*b*; 6,11.

II

«NADA NUEVO BAJO EL SOL»
(Qohélet 1,4-11)

[4]*Pasa una generación, llega otra,*
y la tierra siempre subsiste.
[5]*Sale el sol y luego se pone;*
se apresura a ir a su lugar,
de donde sale de nuevo.
[6]*Corre hacia el sur, gira hacia el norte,*
da vueltas y más vueltas el viento
y torna siempre a su carrera.
[7]*Todos los ríos van a la mar,*
y la mar nunca rebosa;
al lugar adonde van los ríos
siguen siempre corriendo.
[8]*Todas las cosas dan fastidio.*
Nadie podrá decir
que no se cansa el ojo de ver
ni el oído se harta de escuchar.
[9]*Lo que fue, eso será;*
lo que se hizo, eso mismo se hará:
nada hay nuevo bajo el sol.
[10]*Si de una cosa dicen:*
¡Mira: esto sí es nuevo!,
es cosa que ya existió en los siglos

que pasaron antes de nosotros.
[11]*No queda recuerdo de los antiguos,*
ni quedará tampoco de los venideros
entre los que vengan después.

Toda la realidad (el adjetivo *todo* figura 91 veces en el libro) es tarea y trabajo, muda continuamente de aspecto y se mueve sin cesar. Se halla encadenada a una actividad sin reposo, a un afanoso ir y venir, un volver y revolver, un correr y retornar, un hacer y rehacer. Paradójicamente, todo parece a punto de renovarse y cambiarse a cada instante, cuando la verdad es que «no hay nada nuevo bajo el sol» (v. 9). Como en la naturaleza, también en la vida humana hay un constante movimiento circular, más parecido a una rueda que al desovillar de una madeja. Todas las criaturas se agitan y se mueven sin descanso, como si estuvieran condenadas a trabajos forzados nunca concluidos. No hay, en efecto, una meta alcanzable que, una vez conseguida, ponga fin a las fatigas. Todo recomienza siempre desde el principio.

Ya Epicuro, un siglo antes de Qohélet (siglo IV a.C.), había declarado: «Todo fue siempre como es ahora y siempre será así, porque no hay nada en que pueda mudarse; en efecto, más allá del todo no hay nada que pueda, penetrándolo, producir mutación en él.» Qohélet admite un cambio, un «girar» de todas las cosas parecido al del viento (1,6), pero rechaza la idea de que, al final, todo acabe en la nada. En su estupor y su confesada ignorancia del verdadero significado de todo el fatigoso movimiento de las criaturas asume también el hecho de que el hombre nunca tiene la última palabra sobre ninguna cosa (v. 8). Nunca se acaba de discutir y de comprender. Los mismos discursos y teorías de los hombres (v. 8: todas las cosas, todas las palabras) están en constante afán, en búsqueda incesante y nunca acabada: se escapa una y otra vez el motivo, la razón últi-

ma, que no puede ser «captada» o poseída totalmente y de una vez por todas.

Todo instante es efímero, elusivo: todo pasa o se disuelve. El movimiento de las cosas es imparable e interminable: «Lo que fue, eso será; lo que se hizo, eso mismo se hará» (v. 9). No puede haber, pues, ninguna auténtica novedad. Incluso el recuerdo del pasado (v. 11), siempre parcial y fragmentario, se desvanece poco a poco, como la memoria que se debilita (v. 11).

Éste es el poema del curso circular del mundo. Pero no se respiran aquí aires melancólicos, impacientes esperas de lo «nuevo» como factor resolutivo, sentimientos de fe o de confianza en el mito del progreso innovador.

Qohélet no espera que la «verdad» o la «felicidad» vengan de la mano del cambio, de la novedad, sino de lo que es estable y permanente. Su problema consiste cabalmente en saber si tras la efímera mutación de todas las cosas no se esconde el esplendor de una eterna permanencia. No defiende la teoría del «retorno eterno de todas las cosas». Sabe demasiado bien que la historia se compone de eventos singulares e irrepetibles, que toda existencia humana «llega a su fin» (cf. 12,7 y 12,14). Tampoco propone la concepción de un «mundo existente *ab aeterno*», porque sabe muy bien que Dios es el creador (12,1) del mundo y el «hacedor de todo» (11,5).

El movimiento del cosmos total es el del tiempo mismo en cuanto movimiento circular del «antes» y el «después». También el hombre se halla inserto en él y de él es esclavo, como de una potencia cósmica. El cíclico retorno cósmico-temporal manifiesta que todas las cosas están radicalmente inacabadas, incompletas, que no llegan a su «cumplimiento» y perfección definitiva, que sería la auténtica «novedad». Lo *nuevo* (v. 9 y 10) es el resultado de la acción salvífica de Dios, no es una determinación que se cualifique sólo en relación a lo que

«fue antes». Ésta es la acepción de lo «nuevo» en el Antiguo Testamento.

Qohélet afirma, pues, al principio de su libro, que la experiencia humana concluye:

– o bien que la realidad entera está inmersa en un ciclo recurrente, que manifiesta su imperfección, su condición de algo no acabado, no completo;

– o bien que ya el mismo carácter cíclico revela en cada uno de los instantes experimentados como efímeros, como evanescentes, la existencia de un referente estable.

Los discursos humanos (v. 8) siguen todos los movimientos, cada una de las cosas concretas infinitamente numerosas, como a la búsqueda de una catalogación completa del universo. Ésta sería aquella «ciencia», parecida a la que buscó y obtuvo Salomón: «Formuló tres mil proverbios y compuso mil cinco cánticos. Disertó acerca de los árboles, desde el cedro del Líbano hasta el hisopo que brota en las paredes; trató, además, acerca de las bestias, las aves, los reptiles y los peces» (1Re 5,12-13). Pero esto no iría más allá de lo que Heidegger llamaría «pensamiento calculador», mera descripción y enumeración de «datos».

Qohélet no se detiene en los «datos», aunque se mantiene firmemente vinculado a ellos, sin olvidar su dimensión de temporalidad (v. 4: «Pasa una generación, llega otra.» El término *dôr* no significa sólo «generación», sino también período de tiempo (como en Is 41,4; 51,9; Sal 72,5): la realidad muestra un proceso de sucesión cíclica de «hechos» infinitamente repetida. Este carácter cíclico es interpretado de forma positiva: si el sol no surgiese de nuevo, si el viento dejara de girar, si los ríos no tuvieran fuentes que los renuevan, etc., todo se paralizaría y acabaría. Al fondo de estas repeticiones cíclicas se oculta una permanencia y una estabilidad de la realidad que impide que el universo se hunda en la nada.

Pero, ¿cabe esperar cosas radicalmente nuevas? ¿Es posible un «futuro» verdadero y auténtico, esto es, una conclusión? «Así fue» (es decir, los fenómenos naturales) y «así será» (v. 9). Por tanto, la historia humana no consigue producir una «novedad» radical y auténtica. Si la novedad es el «recuerdo» o «memoria» (= *zikkarôn*) de los venideros, es sólo engañosa ilusión, porque presto se olvidan los hechos del pasado (v. 11). Toda la realidad es «trabajo», un continuo e insomne fatigarse; pero esto no significa –en contra de lo que algunos comentaristas concluyen– que el mundo y la vida humana sean inestables y fútiles. No es la provisionalidad y la precariedad de las cosas lo que se sitúa en el centro de la atención. Al contrario, Qohélet destaca que «la tierra siempre subsiste» (v. 4*b*) hasta el fin de los tiempos. El retorno del sol cada mañana, por ejemplo, es un acontecimiento feliz, que causa alegría. El verdadero y angustioso interrogante es otro: si el mundo y el hombre no producen ninguna «novedad» radical, ¿de dónde puede proceder la «conclusión» de este «girar» incesante (v. 6)?

Es significativo que no se hable aquí de Dios ni que pueda suponerse, como algunos han hecho, que Qohélet intente negar que Dios sea capaz de crear algo «nuevo». Parece ser, más bien, que –supuesto el poder absoluto e imprevisible de Dios, hacedor de todo (11,5)– Qohélet quiere invitar a sus lectores judíos a recordar que sólo él puede decir: «Aquí estoy, haciendo una cosa nueva» (Is 43,9; cf. Jer 31,22: «Yahveh crea una novedad en la tierra»; Is 65,17; Jer 31,31.34; Ez 36,26.31). Los «hechos criaturales» y las «obras humanas» sólo son aparente e ilusoriamente nuevos.

Hombre y cosmos hablan un mismo lenguaje. Cuentan una historia monótona e infinita, que se repite y recomienza una y otra vez allí donde se había iniciado. Es una historia que habla de la falta de plenitud, de la fatiga y del cansancio, de la insatisfacción y de la frustra-

ción de los deseos humanos (v. 8: sus ojos y sus oídos), que no encuentran hartura y satisfacción completa ni en los fenómenos naturales ni en las realizaciones humanas.

III

EL DISFRAZ REGIO (I)
(Qohélet 1,12-2,11)

[12]*Yo, Qohélet, siendo rey de Israel en Jerusalén,* [13]*me propuse inquirir y averiguar con sabiduría cuanto se hace bajo el cielo. ¡Dura tarea que Dios impuso a los hombres!* [14]*He examinado cuanto se hace bajo el sol, y veo que todo es vanidad y esfuerzo inútil.*

[15]*Lo torcido no puede enderezarse,*
lo que falta no se puede contar.

[16]*Me dije: Heme aquí enriquecido y adornado con más sabiduría que cuantos me precedieron en Jerusalén; poseo gran sabiduría y ciencia.* [17]*Y me dediqué a estudiar la sabiduría y la ciencia, la locura y la necedad; pero también eso es esfuerzo inútil.* [18]*Porque*

a más sabiduría, mayores pesares;
quien aumenta el saber, aumenta el dolor.

[1]*Entonces me dije: ¡Voy a probar la alegría, a gustar el placer! Pero también eso es vanidad.* [2]*De la risa digo: ¡Tontería! y del placer: ¿Para qué sirve?*
[3]*Procuré regalar mi cuerpo con el vino, aunque sin apartar*

mi corazón de la sabiduría, y entregarme a la disipación para saber en qué consiste la dicha de los mortales, lo que hacen bajo el cielo durante los días de su vida. [4]Emprendí grandes obras: me construí palacios, me planté viñedos, [5]me hice huertos y jardines y planté en ellos toda suerte de árboles frutales; [6]me hice estanques para regar la frondosa plantación. [7]Compré siervos y siervas; otros nacieron en mi casa. Poseí ganado mayor y menor en abundancia, más que cuantos me precedieron en Jerusalén. [8]Amontoné plata y oro, tesoros de reyes y provincias. Me procuré cantores y cantoras, todo placer humano y no pocas mujeres. [9]Fui elevándome hasta superar a cuantos me precedieron en Jerusalén. Y conservaba mi sabiduría. [10]Nada rehusé a los deseos de mis ojos. No privé de goce alguno a mi corazón; porque mi corazón disfrutaba en todos mis esfuerzos, y ése fue el premio por todas mis fatigas. [11]Luego he considerado todas las obras que hicieron mis manos y las fatigas que en ellas había puesto, y veo que todo es vanidad y esfuerzo inútil: no existe provecho bajo el sol.

Con gesto irónico y un tanto histriónico, el narrador «externo» nos cuenta en primera persona su propia historia, identificándose con «Qohélet» (cf. v. 12), el sabio-filósofo, convertido, mediante ficción literaria, en el rey-filósofo Salomón, más poderoso y famoso que «cuantos me precedieron en Jerusalén» (cf. 1,16; 2,7.9), aunque de hecho sólo tuvo un predecesor: David. El «disfraz real» del actor Qohélet es un ingenioso recurso escénico que permite al narrador dar a su discurso el tono solemne y revestido de autoridad de una especie de testamento regio, antiguo género bien conocido en Israel. Vistiendo el ropaje de un rey como Salomón, el sabio puede presumir de disfrutar del poder de experimentar todas las cosas y puede asimismo reclamar para sí una sabiduría extraordinaria. Pero, ¿a qué llevan ya sea el poder, la riqueza o la sabiduría?

En el plano literario, muchos estudios opinan que la «ficción salomónica» abarca de 1,2 a 2,26. Pero es tam-

bién evidente que en 2,12 se inicia una nueva sección: («He meditado sobre la sabiduría, la locura y la necedad»), que vuelve sobre el tema enunciado en 1,17 (valor de la sabiduría y la locura) y lo amplía.

Nuestra sección (1,12-2,11) está rimada por las citas de tres proverbios (1,15.18; 2,2), cada uno de los cuales sirve de cierre al pasaje precedente. El fragmento presenta, pues, la siguiente división:

a) 1,11-15;
b) 1,16-18;
c) 2,1-2;
d) 2,3-11.

En este solemne y amplio discurso pseudorreal (1,11-2,26) se mencionan prácticamente todos los grandes temas que interesan a Qohélet. El interrogante fundamental, que subyace en la búsqueda fatigosa aquí descrita en género narrativo, se refiere a «saber en qué consiste la dicha de los hombres» (2,3), esto es, a cuál es la conducta que puede producir de hecho el «bien» *(tôb)*, la felicidad humana. ¿Qué «bien» aporta felicidad al hombre? ¿Es la riqueza, el poder, la sabiduría, el placer? ¿O tal vez sólo la locura y la necedad pueden hacerle feliz? Reflexionando sobre los avatares aventurados y desventurados de su propia vida, un rey experimentado y sabio como Salomón podría darnos una interesante lección acerca de la pregunta que se le plantea a todo ser humano: ¿es posible la felicidad?

La narración qoheletiana despliega ante el lector cuatro escenas, casi podría decirse que cuatro actos de una historia que comienza, en cada ocasión, con ánimo y frescura («me propuse» - «decidí» - «voy a probarte») para pasar después a ser dolorosa y desconsolada comprobación («todo es vanidad»: 1,14.17; 2,1.11). Pero si el esfuerzo, la tensión y el afán del

hombre no produce felicidad, ¿existe algún otro modo de alcanzarla?

Escena primera (1,12-15)

El filósofo Qohélet enuncia su ambicioso programa. Intenta adquirir la sabiduría, esto es, un «saber» (en hebreo *hokmah*) que le otorgue también un poder técnico y el ejercicio de un dominio. Para esto, «inquiere y averigua»: el primer verbo *(darash)* indica la aplicación estudiosa que desea llegar a comprender y a interpretar (también en el caso de que se trate de un libro). El segundo verbo *(tûr)* designa la exploración que penetra más allá de la superficie, que va al fondo, que «espía» lo que no aparece a primera vista, tal como hicieron los exploradores enviados por Moisés al país de Canaán (cf. Núm. 13,2.16.17). El objeto de estas pesquisas es el sentido de la totalidad de la historia humana (= «cuanto se hace bajo el sol», v. 13.14).

¿Es, pues, posible descubrir un orden, una lógica o los principios según los cuales están organizados el mundo y la historia? Qohélet constata, ante todo, que esta búsqueda de sentido es una tarea penosa, un «duro trabajo» por el que los hombres se fatigan y afanan hasta perder el sueño (v. 13). También esta tarea, este deseo de saber, ha sido «impuesto» por Dios a los hombres (v. 13). Pero ¡qué duro y doloroso es el ejercicio de este don! Qohélet habla aquí de Dios, no de YHWH, ya sea porque en su tiempo se evitaba pronunciar el nombre propio de Dios –del que el pueblo abusaba siempre con fines mágicos– ya sea porque quería dialogar con la filosofía griega contemporánea, que se burlaba de la diversidad de los nombres aplicados a lo «divino». Ha sido, pues, Dios mismo quien ha encomendado al hombre la tarea de llegar a conocer el orden secreto. Pero, ¿qué es lo que los humanos consiguen conocer, explorar y descubrir?

La búsqueda humana de felicidad es *hebel*, esto es, como un soplo de viento. Podríamos también entender que «todo» –incluidas cuantas tentativas lleva a cabo el hombre para investigar y descubrir el sentido del universo– es como el girar y volver a girar del viento (cf. 1,6), una carrera infatigable y ciclópea que jamás llega a la meta. De hecho, se usa también la otra imagen de «atrapar vientos» (cf. 2,11.17.26; 4,4.6; 6,9: ambas aparecen siempre unidas en estos pasajes) o, como otros interpretan el misterioso vocablo *re'ût*, un «alimentarse de viento». En tal caso, lo que se pretende afirmar es que la felicidad es inalcanzable, que está más allá de cuanto pueden captar las vastas pruebas, las tentativas y las afanosas industrias del hombre.

En fin, un doble proverbio (1,15), tal vez acuñado por el propio Qohélet, viene a sellar –en el estilo de la sabiduría tradicional– la conclusión ya enunciada. La sentencia, construida en paralelismo sinónimo, subraya que existen empresas imposibles para el hombre, como enderezar lo que está irremediablemente torcido o contar lo que no existe. La doble repetición «no se puede» refuerza la idea de la imposibilidad y la impotencia frente a lo que no puede ser modificado. En 7,13 vuelve a citarse la primera parte del proverbio, pero ahora explicitando el sujeto, Dios: «¿Quién podrá enderezar lo que él ha curvado?» Del mismo modo que el hombre no puede pensar en *rehacer* el mundo cambiando las reglas de juego, tampoco puede disponer a su capricho de la felicidad como si fuera un producto de su trabajo. La «fatiga» del saber no obtiene resultados positivos ni, por tanto, la felicidad, cuando es sólo empresa humana.

Escena segunda (1,16-18)

Se describe ahora en términos analíticos y se valora aquello que Qohélet había intentado inútilmente. Se

complacía en su sueño (v. 16*a*: «Me dije en mi corazón») de ser el más sabio de todos, más que todos los reyes (no sólo más que el único que le había precedido, pues se trata de una historia imaginada), pensando en voz alta, reconociendo sin falsa modestia su propia sabiduría. No sólo «cultivó» (como rezan algunas traducciones), sino que «vio en su plenitud» la sabiduría y la ciencia (cf. 2,13 y 9,13 para la expresión «ver» la sabiduría), es decir, valoró sus resultados y consecuencias. Se había propuesto ver y experimentar qué cosa sea verdaderamente la sabiduría y la necedad, la ciencia y la locura (v. 17). El Pseudosalomón quiso repetir aquel gesto de Adán y Eva, es decir, intentar conocerlo todo, el bien y el mal, pero ahora bajo la forma de experimentación, de «comprobación», sin comprometerse a fondo, con talante de espectador neutral. La subsiguiente narración indicará que el Pseudosalomón se volcó en todo género de «experimentos», con la vana ilusión de que la sabiduría sería el simple resultado de sus múltiples comprobaciones. Tal es la convicción de quienes piensan que la «sabiduría», esto es, la competencia frente a las tareas de la vida, puede brotar como conclusión en un banco de «pruebas» una y otra vez repetidas. Es la firme creencia de quien sugiere: «Pruébalo todo sin atarte a nada; no pronuncies palabras fatales, como "siempre" o "nunca". Experimenta primero la sabiduría y la locura.»

La conclusión, la única conclusión que Qohélet pudo conseguir, vuelve a ser sellada con un proverbio: «A más sabiduría, mayores pesares; quien aumenta el saber, aumenta el dolor» (v. 18). Pero el proverbio es tan lacónico y, por ende, tan indeterminado, que resulta ambiguo. ¿Cuál es el saber que, para ser alcanzado, produce o exige afanes y dolores? Qohélet refiere el proverbio a aquel «saber» identificado con la «experimentación» de que ha hablado en el v. 17. Sería, por tanto, inconsecuente interpretarlo como si fuera la

enunciación solemne y perentoria de un principio universal: ¡el saber produce dolor!

Para Qohélet vivir la vida como un experimento genera mucho afán y dolor: «Probaré la sabiduría y también la locura; veamos qué sucede y luego elegiré.» Se pasa, entonces, la vida probando y comprobando, actuando siempre «como si», sin poner nunca un empeño definitivo en las propias acciones. Se vive siempre con la sensación de que la vida no cuenta con razones suficientes para ser entregada a una causa única. Vez tras vez «se prueba», se siente desilusión y se cambia: así en una serie infinita y extenuante de intentos, hasta el hastío. Este modo de vivir es un «atrapar vientos», un esfuerzo fatigoso y doloroso, además de ilusorio y vano.

Nos parece extremadamente superficial la difundida interpretación según la cual Qohélet habría llegado a la conclusión de que sólo el ignorante está contento en su estupidez, que sólo el necio consigue ser feliz. Muy al contrario, lo que quiere decirnos es que el Pseudosalomón, al intentar sustituir el compromiso de la libertad por la experimentación, la verdera sabiduría por la comprobación, eligió de hecho el sufrimiento, el afán y la desesperación hastiada de quien no se decide en ningún sentido, precisamente porque querría «catar» un poco de todo.

Escena tercera (2,1-2)

La «máscara» del Pseudosalomón ha llevado también a cabo el experimento del placer. Se ha sometido a un nuevo test: «Voy a probar.» (El verbo *nasah* significa «hacer un experimento».) Ha querido «ver el bien», vivir la experiencia del goce, gustar el placer. El experimento del Pseudosalomón consistió precisamente en reducir el «bien» al «placer», esto es, a toda cosa que «place» o «satisface», sin exigir a cambio un compromiso, una deci-

sión. El placer satisface una necesidad, pero no confiere un «sentido». Colma un vacío que luego reaparecerá, porque se limita a aplacar, por un instante, el deseo.

También este experimento concluye en fracaso: «es vanidad» (2,1). En 7,23 Qohélet dirá que «lo ha probado todo», pero en vano. También esta tercera escena finaliza con un doble proverbio: «La risa es tontería» (2,2*a*), es decir, una actitud irracional y estúpida, porque no da sentido a la existencia. El placer no aporta nada que merezca la pena ser perseguido: «¿Para qué sirve?» (2,2*b*). Si se lo separa de la sabiduría y de la ciencia (1,13.17), el placer nos deja totalmente insatisfechos y es un reír de necios (7,6). El novelista J.B. Singer hace decir a uno de sus personajes: «Se diría que tenía yo un gran talento para sufrir, sin que ningún resultado positivo fuera capaz de satisfacerme. ¿Habría alguna cosa de la que poder alegrarse? El escéptico que hay dentro de mí –nihilista o polemista– citaba las palabras de Qohélet: A la risa la llamé tontería, y del placer dije: ¿para qué sirve?... No podía vivir con Dios, ni sin él» (*Ricerca e perdizione*, Longanesi, Milán 1982, p. 287). Ésta es, cabalmente, la condición del indeciso, del que sólo quiere «probar».

Escena cuarta (2,3-11)

Ahora Qohélet pasa a describir su experimento, que prolonga su «averiguación» (cf. el verbo *tûr*, como en 1,13) a través de los varios sectores de la vida que podrían seducirle con la ilusoria promesa del placer. En vez de «procuré regalar mi cuerpo» podría traducirse: «Me exploré a mí mismo, satisfaciendo mi cuerpo.» Probó entregarse a la bebida, pero justamente sólo con la intención de hacer una prueba, manteniendo una reserva mental, es decir, sin empeñar toda su persona en esta decisión: mientras sus labios bebían, su espíritu es-

taba «en otra parte», deseoso de entregarse a la sabiduría, sin rendirse a la locura. Según la traducción «procuré regalar mi cuerpo con el vino, aunque sin apartar mi corazón de la sabiduría», nos hallaríamos ante una especie de desdoblamiento de la personalidad, ya que consagra su mente a la sabiduría a la vez que entrega su cuerpo a los placeres del vino. Su intemperancia radica precisamente en esta escisión del yo entre el sujeto exterior agente y el sujeto «interior», pero ilusorio, que se mantiene como simple espectador. Es una crisis de identidad («me exploré a mí mismo», v. 3*a*), que conduce a Qohélet a anhelar una improbable dicotomía de su propia persona entre un yo que se arroja a todos los placeres, pero sin seriedad, y otro yo que presume actuar como sapiente controlador.

La finalidad es descubrir «en qué consiste la felicidad de los humanos... durante los contados días de su vida» (literalmente = «en el número de los días de su vida»). Pero Qohélet es «intemperante» precisamente porque no sabe distinguir los «bienes» (es decir, las riquezas sensibles e inmediatas) del «bien» o la «felicidad» (a saber, la instancia de valor a favor de la cual hay que comprometerse plenamente, y no sólo «como prueba»).

Y así, vemos a Qohélet convertido en un consumidor desenfrenado, cuyo insaciable deseo de «hacer», de tener y poseer, le deja el alma vacía. Están contados los días de la vida, responden a un número preciso (cf. Sal 90,10: «Nuestra vida es setenta años, ochenta años la vida de los fuertes»), mientras que el deseo es ilimitado, desmedido. ¿Podrá este «deseo» enseñar «en qué consiste la felicidad»?

Disfrazado de rey Salomón –y siguiendo la narración bíblica de 1Re 5,11– emprende Qohélet un fantástico «viaje» con el hambre desesperada de hacer y de tener. Puede concederse cuanto se le antoje, sin inhibiciones y sin necesidad de imponerse la más mínima norma que no sea la total satisfacción de sus deseos. Su imagina-

ción no se nutre tan sólo de los recuerdos del rey Salomón y de su corte, sino que acude también a los modelos contemporáneos de los lágidas de Alejandría de Egipto, con su lujoso tren de vida, rodeados de espléndidos palacios, lagos, estanques y jardines. También a pocas millas de Jerusalén podrían verse *nababbi,* por ejemplo en el lugar de Transjordania hoy llamado pico del Príncipe ('Araq el-Emir), residencia-fortaleza del magnate y latifundista hebreo Tobías y de su familia: tallada en la roca, con inmensos corredores y espaciosas salas, una escudería con centenares de caballos, provista de un pequeño lago excavado en el valle y una torre ornamentada al estilo alejandrino. Flavio Josefo descibrió esta residencia con pinceladas un tanto novelescas. Describe, en efecto, un paisaje de ensueño, con jardines y terrazas, acueductos y canales que alimentaban el lago artificial. Todavía hoy día puede leerse en la roca, a la derecha de la entrada de una caverna, y escrito con caracteres arameos, el nombre de Tobías.

Merced a la influencia de la rica familia de Tobías, helenizada y dispuesta a pactar convivencias, sin prejuicios, con las autoridades civiles y militares y la burguesía aristocrática, se introdujo en Jerusalén un nuevo estilo de vida, brillante y deleitoso, intrigante y amante del dinero y de los placeres, que parece espejarse en Qo 10,19: «Para divertirse se preparan los banquetes: el vino alegra la vida, y el dinero sirve para todo.» Así, pues, también el ambiente burgués de Jerusalén está presente en este «desfile» fastuoso.

Aparece ante todo, en el primer plano, la descripción imaginaria del *homo faber:* construye casas, planta viñas, traza jardines, excava lagos artificiales para la irrigación: una grandiosa actividad (v. 4-5) . Sigue a continuación un retrato del *homo oeconomicus,* rico propietario de esclavos y esclavas, de ganados y rebaños, de oro y plata, riqueza del rey y de las provincias (alusión a la organización económico-agraria de Tolomeo I,

305-282 a.C.). Bajo su reinado se creó la «provincia» de «Siria y Fenicia», sujeta a pesados tributos anuales que debían pagarse al rey, ya que la idea de fondo de las monarquías helenistas partía de la base de que la totalidad de los territorios conquistados eran propiedad real y que el rey podía administrarlos como un agricultor administra sus fincas. Y viene, en fin, el *homo ludens*, que, de atenernos a la novela de Flavio Josefo sobre la familia de Tobías, podría aludir al hijo de este último, de nombre José, y a su aventura amorosa en la corte de Alejandría, donde se prendó locamente de una hija de su hermano, con la que no podía desposarse, ya que la *Torá* no admitía matrimonios con este grado de parentesco. Este José, hijo de Tobías, consiguió que la corte de Alejandría le concediera el monopolio de los impuestos para toda la provincia de «Siria y Fenicia», lo que le permitió acumular enormes riquezas, convirtiéndose así en prototipo del *homo oeconomicus* helenista. Se trata, pues, del retrato del hombre que goza de los placeres de la vida, que se rodea de cantores y cantoras y de numerosas mujeres y concubinas (éste es, tal vez, el sentido de la oscura expresión hebrea *shiddah w'shiddôt*) (v. 8*b*).

Puede sintetizarse el sueño de este supuesto rey en el deseo de ser «grande y poderoso» (v. 9*a*), «conservando la sabiduría» (v. 9*b*), esto es, sin comprometerse a fondo con ninguna de aquellas cosas que él vive sólo como un experimento.

«Nada rehusé a los deseos de mis ojos» (v. 10): ahora bien, los deseos de los ojos son insaciables (1,8; cf. 11,9), es el tipo de avidez que siempre pide más; nace de lo íntimo, del corazón, y se «expresa», en contacto con el mundo, en los ojos. Es el deseo de todo *(kol)*, adjetivo cuatro veces repetido en el versículo 10 (todos los deseos, todos los goces, todos los esfuerzos, todas las fatigas). Es el deseo inextinguible que siembra de inquietud el curso entero de la vida.

Qohélet hizo cuanto estuvo en su mano por satisfacer sus deseos, por estrujar al máximo los placeres de la vida y por disfrutar de toda «fatiga» (35 veces en Qohélet, sobre 75 en todo el Antiguo Testamento; cf. 1,3), es decir, por saborear no tanto la fatiga cuanto más bien los frutos obtenidos con ella. Los resultados fueron modestos (*heleq:* porción; cf. 2,10; 5,17.18; 9,9 con el sentido de «recompensa»). No puede negar que consiguió extraer ciertas satisfacciones en todo cuanto experimentó. Pero no encontró *toda* la alegría, la satisfacción *total*. Acabado el experimento y trazando el balance final, la valoración de Qohélet es más bien negativa (v. 11): consideradas todas las obras y la «fatiga» soportada, «todo» es como un soplo de aire, como un querer atrapar vientos. «Todo» fue efímero, transitorio y, por tanto, frustrante, a despecho de cierta satisfacción inmediata y momentánea. Pero aquel «todo» se refiere al hacer, al afanarse tumultuoso del hombre, que no proporciona ninguna «ventaja» estable, duradera, definitiva. Las riquezas, los placeres, las obras fueron los ídolos fabricados por el deseo insaciable, que se prostituyó a ellos (cf. Núm 15,39). De todas formas, la «sabiduría» de Qohélet (cf. 2,3.9) sabía bien que no podía entregarse total y definitivamente a estos ídolos, que éstos sólo podrían permitir un experimento exento de obligaciones y compromisos y, justamente por ello, ilusorio y frustrante. Es significativo que, en todo este pasaje, Qohélet no mencione nunca la «ley» como norma de su conducta. De hecho, en vez de regular su vida según la ley, esto es, según la promesa estable y definitiva de Dios, se abandonó a sus deseos indefinidos.

IV

EL DISFRAZ REGIO (II)
(Qohélet 2,12-26)

[12]*He meditado sobre la sabiduría, la locura y la necedad. ¿Qué hará el hombre que suceda al rey, sino lo que ya otros hicieron?* [13]*Y veo que la sabiduría supera a la necedad cuanto la luz a las tinieblas.*

[14]*El sabio tiene ojos en la cara,*
el necio camina en la oscuridad.
Pero advierto que una misma es la suerte de ambos.

[15]*Y me dije: si me aguarda la misma suerte del necio, ¿de qué sirve ser sabio? Y he concluido que también eso es vanidad.* [16]*Porque del sabio, lo mismo que del necio, no habrá recuerdo duradero: con el paso del tiempo, todo es olvidado. Sí; el sabio muere lo mismo que el necio.*

[17]*Detesto la vida, porque me desagrada cuanto se hace bajo el sol, pues todo es vanidad y esfuerzo inútil.* [18]*Detesto cuanto yo mismo hice bajo el sol, porque habré de dejarlo a quien venga detrás de mí.* [19]*¿Quién sabe si será sabio o necio? Lo cierto es que será dueño de todo mi trabajo, al que dediqué las fatigas y los desvelos de mi vida. También eso es vanidad.* [20]*Estoy desalentado por cuanto hice bajo el sol,* [21]*pues sucede que quien trabajó con sensatez, ingenio y fortuna, debe dejar*

su hacienda a quien nada hizo por ella. También eso es vanidad y grave miseria.

[22]¿Qué saca, pues, el hombre de todos los afanes y fatigas que se toma bajo el sol? [23]Toda su vida es dolor; y su preocupación, tormento. Ni aun de noche reposa su corazón. También eso es vanidad. [24]No hay otra dicha para el hombre que comer y beber y regalarse con el fruto de sus fatigas. Yo veo que también esto viene de la mano de Dios; [25]pues, ¿quién podrá comer y gozar sin él? [26]A quien es grato a sus ojos, Dios le da sabiduría, ciencia y alegría; mas al pecador, le impone la tarea de reunir y acumular, para dejarlo luego a quien Dios quiere. También eso es vanidad y esfuerzo inútil.

El Pseudosalomón lleva ahora adelante sus reflexiones sobre las experiencias vividas. Empalma, incluso verbalmente, con el versículo 11 mediante el recurso de emplear el mismo término: he meditado (o considerado). Y se interroga sobre dos temas que enuncia en las dos partes de que consta el versículo 12:

– ¿qué es, realmente, la sabiduría, la locura y la necedad?

– ¿qué clase de hombre será el sucesor del rey?

Los versículos 13-17 aportan la respuesta a la primera pregunta. Los versículos 18-26 dan contestación al segundo problema.

1. ¿Qué es la sabiduría y qué la necedad?
(v. 13-17)

La experiencia común afirma que la sabiduría tiene una «ventaja» sobre la necedad, como la tiene la luz sobre las tinieblas. Así lo constata también el fingido Salomón (v. 13). La tesis se ve reforzada mediante un proverbio (v. 14*a*), según el cual el sabio ve por dónde anda, porque mantiene los ojos abiertos, mientras que el necio camina en tinieblas. De todas formas, el hecho

de que a los dos les alcance la muerte relativiza o incluso anula la ventaja del uno sobre el otro (v. 14*b*). Pero entonces, se pregunta Salomón, ¿me tocará la suerte del necio? ¿También Qohélet tendrá el mismo destino? El poeta griego Menandro declaraba: «¿Quieres celebrar a los reyes o los sabios? Mira sus tumbas: la muerte los iguala.» Todo y a todos iguala la muerte. Esto es *hebel*, algo verdaderamente incomprensible. ¿Cómo puede ser? ¿Ni siquiera el recuerdo perdura? Ni del sabio ni del necio quedará memoria duradera y en el futuro todos serán echados al olvido (v. 16).

La conclusión (v. 17) es desoladora. Expresa el desagrado y la irritación («detesto»), pero no señala el fin del deseo de vivir. Qohélet no piensa en el suicidio (como, en la Biblia misma, 2Sam 17,23, le ocurrió a Ajitófel). Muy al contrario, alza una furiosa protesta contra la muerte. Más concretamente, aquí es el Pseudosalomón quien confiesa su insatisfacción y su frustración: la vida, cuando carece de amor y de un compromiso radical con la libertad, no puede producir sino sinsabores. De hecho, una superficialidad continuada y la evasión ante las preguntas últimas, el dejarse arrastrar por todo cuanto el mundo ofrece, la inquieta y afanosa búsqueda del placer y del éxito no son aquella sabiduría que proporciona alegría: más bien, procuran y causan un desagrado creciente de sí mismos o un desagrado frente a la humanidad maniático, hostil, violento incluso.

Llegado al final de su experimento, el Pseudosalomón siente la vida como un peso desagradable, como un mal que le oprime. Descubre que no sólo las obras que ha hecho, sino «cuanto acontece bajo el sol», es decir, la totalidad de la historia humana, entraña algo de malo y de desdichado. Ante la muerte inevitable, el «hacer» y el «placer» revelan su incapacidad de dar al hombre la dicha y producen una reacción emotiva de disgusto. «Hacer» y «gozar» son vanidad, como un soplo de aire, como un atrapar vientos.

La presencia ominosa de la muerte confiere dramatismo al interrogante sobre el sentido de la vida, le da una concreción vivida y padecida. Bastaría releer algunas páginas de los grandes filósofos. Así, por ejemplo, Blaise Pascal, en el n.º 194 de sus *Pensamientos:* «No sé quién me ha traído al mundo; ni siquiera sé quién soy. Estoy hundido en una radical ignorancia de todas las cosas. No sé qué es mi cuerpo, no sé qué son mis sentidos, qué es mi alma, y ni siquiera sé qué es esta parte de mí mismo que piensa lo que estoy diciendo. Veo espacios espantosos que me acosan por todos los costados, me siento aferrado a un rincón de esta extensión desmesurada, sin saber por qué me encuentro aquí y no allá... Todo lo que sé es que tengo que morir; pero ignoro incluso esta mi propia muerte que no puedo evitar.»

Del mismo modo, el filósofo danés S. Kierkegaard se interroga, en su obra *Repetición:* «¿Dónde estoy? ¿Qué quiere decir esta palabra: el mundo? ¿Y qué significa esta palabra? ¿Quién me ha gastado la pesada broma de meterme en él y abandonarme? ¿Quién soy yo? ¿Cómo he entrado en el mundo? ¿Por qué no me lo han preguntado?»

Querría, finalmente, llamar la atención sobre el intenso dramatismo del prólogo de *La acción* de Blondel: «¿Sí o no? ¿Tiene sentido la existencia humana? ¿Tiene el hombre un destino? Actúo, pero no sé qué es la acción. No he deseado venir al mundo. No sé quién soy. Más aún, ni siquiera sé si soy. Y, sin embargo, se me dice que esta apariencia de ser que se agita en mí, que las acciones leves y fugaces de esta sombra, implican una responsabilidad que pesará eternamente, y que no puedo comprar la nada ni a precio de sangre, porque la nada para mí no existe. ¡Estoy condenado a la vida, condenado a la muerte, condenado a la eternidad! Pero, ¿por qué? ¿Y con qué derecho, si yo no lo he sabido ni querido?»

«Condenado a la vida, condenado a la muerte»: Qohélet, o el Pseudosalomón, siente la vida como una constricción, como una necesidad inevitable. Pero también la muerte es ineludible, siempre pronta a sorprendernos y arrebatarnos. Hay, pues, un «hacer» de la humanidad («cuanto se hace bajo el sol», 2,17), un «actuar» al que nadie escapa, pero al que la muerte pone fin inexorable («el sabio muere lo mismo que el necio», 2,16). Entonces, ¿hace la muerte inútil toda elección entre sabiduría y necedad? Al concluir que «todo» es *hebel,* no se pone fin al problema con una respuesta, sino que se le declara abierto, a la espera de solución.

2. ¿Qué clase de hombre será el sucesor del rey? (v. 18-26)

Todo cuanto hizo Salomón, todos sus trabajos y fatigas (v. 18), le procuraron bienes inmensos, tesoros preciosos, obras grandiosas. ¿Quién heredará este enorme patrimonio, acumulado al precio de tantos afanes? La martilleante repetición (por 11 veces) de la raíz *'amal,* sea como verbo o como sustantivo, llama la atención sobre el objeto preciso situado en el centro del problema. Esta raíz hebrea se refiere tanto al «trabajo» o la «fatiga» como al producto, es decir, «la propiedad», «el patrimonio», «la ganancia». Así, pues, el verdadero problema lo constituye la existencia humana en sí, contemplada como «acción» (cf. v. 17: «cuanto se hace bajo el sol»). Mientras que en la sección anterior la muerte iguala al sabio y al necio, de modo que desaparece la idea de la posibilidad de una elección ventajosa (v. 13) entre sabiduría y necedad, ahora se contempla a la muerte como la realidad que separa al hombre de los frutos de su acción y, por ende, del destino futuro de sus obras, de modo que surge la pregunta cuyo tenor literal dice: «Entonces, ¿qué es para un hombre?» No los

bienes, no la memoria futura, no la posibilidad de decidir el destino de lo que ha cosechado en la vida. Y siendo así, ¿qué le «queda» al hombre?

El rey Salomón, en la ficción qoheletiana, repasa mentalmente todas las etapas del espléndido curso de su vida, casi enumerando, merced a la insistente repetición de la raíz *'amal*, todas sus empresas y realizaciones y recordando que puso a contribución en ellas su «sabiduría» (v. 11) y su inteligencia. Pues bien, se siente desazonado, «desalentado» (v. 20) por la idea de que deberá dejarlo todo a «otro», se sobreentiende que al rey que le suceda, aunque la ausencia del término «rey» confiere a la frase una validez universal: esto mismo sucede a todo hombre que viene a este mundo «bajo el sol» (repetido en los versículos 17.18.19.20.22). Por lo demás, «quién sabe» (Qo 2,19; 3,21; 6,12; 8,1; en el AT: 2Sam 12,22; Joel 2,14; Jon 3,9; Sal 90,11; Est 4,14; Prov 24,22). O mejor: «nadie sabe» si el «otro» será sabio o necio. Ben Sirá afirma que el sucesor de Salomón, Roboam, estaba «desprovisto de inteligencia» (Eclo 47,23). Pero no se trata aquí del caso concreto de la sucesión de Salomón, sino de una ley universal: no se sabe a qué manos pasará el fruto de las propias fatigas. Ya la llamada *Teodicea babilónica* observaba: «El necio engendra un hijo sabio y el hombre valeroso procrea una figura enteramente diferente de la suya. Es preciso reconocer que no se alcanza a comprender el proyecto que la divinidad tiene en la mente» (24,262-263).

El «desaliento» (aunque tal vez sea preferible traducirlo en el versículo 20 por «resignación frente a lo que no se puede modificar») nace también de la observación de otra injusticia que se constata bajo el sol: hay quien trabaja con esfuerzo, con competencia científica y técnica (v. 21) para acumular riquezas, pero luego se ve forzado a «dar» a otro sus bienes, sin que éste haya movido un dedo. ¿Por qué un «extraño», alguien que no es de la familia y no tiene derechos (porque no se ha

fatigado), ha de recibir «como don» una herencia que no le corresponde? O también, ¿por qué alguien, por qué un intrigante o un prepotente, consigue apoderarse de los bienes por los que otros se han fatigado tanto?

Es claro que el trabajo, la sabiduría y la habilidad técnica no logran preservar ni de la muerte ni de la posibilidad de perderlo todo. Una «grave miseria» (v. 21) amenaza al hombre, que no conoce el modo de fabricar la felicidad. Su vida atribulada está invadida por la fatiga y por los afanes íntimos del corazón (v. 22), sus días y sus noches están transidos de dolores, preocupaciones e insomnios (v. 23), no hay descanso posible ante la angustia y ante tanta amarga y sempiterna agitación que arrebata la alegría de vivir.

¿Qué conclusión extrae el Pseudosalomón de todas sus experiencias? ¿Puede el hombre alcanzar la felicidad? Hacer, construir, plantar, gozar, poseer, manteniendo el espíritu desligado de todas las cosas para custodiar la «sabiduría» o el «saber»: nada de esto da la felicidad. La reiterada sucesión de los *hebel* (2,1.11.15.17.19.21.23) es como un «bajo continuo» que acompaña a todas las experiencias «salomónicas»: en cada caso se aplaza la solución para más adelante, no hay una meta para la investigación. El final es más bien dramático: el rey fingido acaba por parecerse a un pobre esclavo endeudado, que se atormenta día y noche, como deudor insolvente oprimido por dolores, preocupaciones y pesadillas nocturnas.

Pero así no se puede vivir. He aquí, pues, un giro (al menos aparentemente) radical, un cambio total: la alegría no es producto del hombre, sino que viene de Dios. Es Dios quien da la «felicidad» que buscaba el Pseudosalomón (cf. 2,3). De las manos de Dios le adviene la «dicha» al hombre (v. 24), no de su industria y su trabajo. Es una «dicha» que recae sólo sobre aquel que «agrada a Dios», esto es, que lo acepta como don, con grati-

tud. Y esto es tanto como decir que es «bueno» ante Dios aquel que recibe y acoge sus dones.

Pero el Pseudosalomón razona de acuerdo con las enseñanzas de la doctrina de la retribución. Por eso afirma que Dios da al «pecador», o, por mejor decir, al «fracasado» (en hebreo *hote';* cf. 7,[20].26; 8,12; 9,2) la pena amarga y fastidiosa de recoger y amasar para otro, para el que es grato a Dios. Éste recibe de Dios el don de la sabiduría, el saber y la alegría (v. 26) y sabe disfrutar incluso en sus fatigas, que se le convierten en manantial de felicidad (cf. 3,13; 5,17.18).

La segunda parte del versículo 25 («gozar sin él») es oscura y discutida. Puede entenderse en el sentido de que nadie puede ser feliz si Dios no lo quiere. La alegría es un don de Dios (cf. v. 24: «viene de la mano de Dios»). Otra traducción posible rezaría: «¿Quién sabe gozar, sino yo?» Salomón fue capaz de gozar más que ningún otro hombre. El hebreo usa el término *hûsh*, que en el Antiguo Testamento significa normalmente «apresurarse» y que en este pasaje podría traducirse por «preocuparse», «afanarse», más que «gozar» o «disfrutar». Así, pues, de aquí se derivaría otra interpretación: «¿Quién puede en realidad comer y afanarse sin él?» Juzgamos preferible esta traducción, porque es, a nuestro entender, más coherente que las otras con el contexto, es decir, con la distinción entre «comer» (=gozar, disfrutar) y «afanarse» y atribuye a Dios estos dos polos de la existencia.

Intentemos penetrar en la lógica interna de la «conclusión» provisional a que llega el Pseudosalomón. El giro que introduce consiste en la aparente reasunción de la teoría sapiencial tradicional sobre la retribución, pero ahora formulada del siguiente modo: hay hombres que disfrutan en las fatigas y otros que no hacen sino afanarse y sufrir por amasar, sin conseguir experimentar la menor dicha. Los primeros son «gratos a Dios», los segundos son «pecadores» o «fracasados».

En ambos casos, tanto el gozo como la pena, el éxito lo mismo que el fracaso, dependen de Dios y son dados por él. Aquí no se habla de «buenos» y «malos», sino de «gratos a Dios» y de «fracasados». No se trata, pues, ni de un orden moral ni de una ley de causalidad. El giro llevado a cabo con la introducción de la tesis de que Dios es la fuente de cuanto acontece no conduce ni a la simple repetición de la teoría de la retribución ni a la negación de toda dicha posible. El problema queda sólo esbozado, pero de una manera muy expresiva: el hombre no dispone de un método infalible y seguro para «crearse» la felicidad, porque la muerte y las vicisitudes de la vida lo ponen todo sobre el tapete. Pero –una vez admitido que todo depende de Dios– tampoco es claro que exista un orden o una regla según la cual distribuye Dios las alegrías y las penas. Todo sigue siendo enigma indescifrable, es decir, «vanidad» *(hebel)*. El problema no está resuelto ni es archivado, sino planteado bajo una forma nueva. Hasta entonces, en efecto, se había concluido que la «experiencia humana» desemboca en un «esfuerzo inútil», en un «atrapar vientos» (1,14; 2,1.11.15.17.19.21.23.26). Incluso la acción de Dios es experimentada por el hombre a través de una incomprensible e inexplicable división entre afortunados y desafortunados, gratos a Dios y fracasados. Sólo a propósito del mundo (1,4-22) falta el veredicto sellado con el término *hebel:* y es que en él hay, en efecto, un orden circular estable, en el que no interviene la experiencia humana. No es, pues, Dios, ni su acción, un «atrapar vientos» *(hebel)*, sino la actividad humana (sabiduría, placer, trabajo), desarrollada para alcanzar la felicidad. Incluso cuando dispone de las máximas oportunidades y vive, por ende, en condiciones óptimas de autorrealización, como en el caso de Salomón, experimenta el hombre la inquietud radical y la paradoja de su «bien». Esta su inextinguible aspiración al «bien», a la realización de sí mismo y a la felicidad, no se colma alcanzan-

do metas concretas, que se revelan siempre como penúltimas, ya sea porque la muerte las cancela o porque puede ocurrir que «otro» te arrebate lo que has acumulado y sea él quien lo disfrute. La experiencia de la negatividad, reasumible en la certeza de que «no existiré por siempre», pone de manifiesto que la existencia humana no es autoconsistente, que el hombre tiene fuera de sí su fundamento y su fuente. El Pseudosalomón llegó a plantear, de hecho, el problema de Dios, pero según los términos de la sabiduría tradicional: «El hombre propone y Dios dispone» (Prov 19,21; 21,30). Pero no hemos llegado aún a la respuesta satisfactoria: ¿Qué hay en el origen de todo: un orden o un arbitrio caprichoso?

V

LA CONDICIÓN HUMANA Y LA ACCIÓN DIVINA
(Qohélet 3,1-15)

[1]*Todo tiene su momento; y su tiempo, cuanto se hace bajo el cielo:*

[2]*Hay tiempo de nacer*
y tiempo de morir.
Hay tiempo de plantar
y tiempo de arrancar lo plantado.
[3]*Hay tiempo de matar*
y tiempo de sanar.
Hay tiempo de destruir
y tiempo de edificar.
[4]*Hay tiempo de llorar*
y tiempo de reír.
Hay tiempo de gemir
y tiempo de bailar.
[5]*Hay tiempo de esparcir piedras*
y tiempo de recogerlas.
Hay tiempo de abrazarse
y tiempo de privarse del abrazo.
[6]*Hay tiempo de buscar*
y tiempo de perder.
Hay tiempo de guardar
y tiempo de tirar.

[7]Hay tiempo de rasgar
y tiempo de coser.
Hay tiempo de callarse
y tiempo de hablar.
[8]Hay tiempo de amar
y tiempo de aborrecer.
Hay tiempo de guerra
y tiempo de paz.

[9]¿Qué provecho saca de su obra el que en ella se fatiga? [10]He considerado la tarea que Dios ha impuesto a los hombres para que en ella se ocupen. [11]Él hace todas las cosas apropiadas a su tiempo; también pone en sus corazones la eternidad, pero sin que el hombre llegue a conocer la obra de Dios desde el principio hasta el fin. [12]He comprendido que no hay otra dicha para el hombre que gozar y procurarse bienestar en su vida; [13]pues que el hombre coma, beba y se regale con el fruto de su trabajo es también don de Dios. [14]He comprendido que todo lo que hace Dios es para siempre: nada cabe añadir ni nada quitar. Así Dios consigue que se le tema. [15]Lo que ahora es, ya lo fue antes; lo que luego será, ya lo ha sido. Dios restaura lo pasado.

La sección del disfraz real salomónico concluye con la afirmación de que todo cuanto acontece viene de Dios, sin que resulte posible entrever una verdadera y genuina ley de la retribución ni, por tanto, una justicia y un orden en las acciones divinas. Ahora el estilo cambia, el horizonte se amplía hasta llegar a incluir la condición humana universal con todos sus diversos e infinitos aspectos. Pero aunque se modifica el punto de partida, no varía el interrogante acerca del modo de actuar Dios.

La nueva perícopa (3,1-15) consta de dos partes:

a) una serie de catorce pares de oposiciones ($7 \times 4 = 28$), en forma rítmica, en la que cada uno de los miembros se inicia con la misma palabra «tiempo» (*'et*);

b) una pregunta (v. 9) seguida de tres reflexiones: v. 10-11 («he considerado»); v. 12-13 («he comprendido»); v. 14-15 («he comprendido»). Aquí la palabra clave es «tiempo», que figura en los versículos 1-8 y reaparece también en el versículo 11.

Un tiempo para cada cosa

Uno de los *topoi* clásicos de la literatura sapiencial bíblica es que cada cosa tiene su «tiempo»: el árbol produce fruto «a su tiempo» (Sal 1,3), las gavillas se hacinan «a su tiempo» (Job 5,26), las aves migratorias conocen «su tiempo» (Jer 8,7). También la palabra tiene «su tiempo» (Prov 15,23). Según los sabios, una de las condiciones necesarias para alcanzar éxito es conocer «el momento justo y oportuno» para cada acción. Se consideraba, por ejemplo, que adivinar el momento adecuado para hablar o para callar era una cualidad esencial del sabio (cf. el libro de los Proverbios).

Qohélet contempla la totalidad de la existencia humana, representada en la recurrencia de los números simbólicos que expresan la totalidad (7 multiplicado por 4). Tiene, pues, ante los ojos la condición humana universal, con todo cuanto abarca y, en concreto, el hecho de que incluye situaciones y acontecimientos opuestos. En efecto, ni el término *zeman* (v. 1, literalmente «estación») ni *'et* (= «tiempo adecuado») significan un tiempo vacío. Cada instante tiene su propio contenido, sea bueno o malo. Se trata, pues, de «situaciones» o «eventos bien determinados». El tiempo de un hombre es su suerte, es aquello que cualifica concretamente la existencia humana, en el bien y en el mal.

También en Qohélet la expresión «los días» indica todo lo que se ha vivido en ellos: la calidad de lo vivido se determina con los vocablos «días malos» (7,14; 12,1),

«días felices» (7,14), «días de vanidad» (9,9), «días de tinieblas» (11,8), «los días de tu juventud» (12,1). La atención no se dirige al «tiempo» en sí, sino a lo que se ha vivido en su decurso. Por ejemplo, la frase «el día de Madián» (Is 9,3) se refiere a lo que le «aconteció» a este pueblo. Si, pues, se dice que «Dios da los días de la vida», debe entenderse que la vida entera, con todos sus eventos, depende de Dios.

El «todo» del versículo 1 se refiere a todas y cada una de las cosas que pueden acontecer en la existencia humana, tanto en la aldea como en la ciudad, en Israel. Qohélet piensa en los sucesos que implican al hombre en el plano personal (como el nacimiento y la muerte), familiar y social. El objeto de la reflexión en este pasaje es la totalidad de la vida humana, desde la cuna al sepulcro, incluidos los casos opuestos y la serie interminable de los acontecimientos (simbolizados en el número de la perfección, el siete, y el de la totalidad, el cuatro, multiplicados entre sí).

Pero es significativo que no sea el hombre el que elige y decide los tiempos, ya que éstos no están en sus manos ni al alcance de su actividad. No podemos, pues, determinar el contenido de los «tiempos». Estos contenidos llegan a su tiempo, sin que podamos disponer de ellos a nuestra voluntad. No hemos «elegido» nacer y morir (v. 2), ni está en nuestro poder eliminar de la vida humana ninguno de los «polos» de que se compone. Pero esta vida humana tampoco está abandonada al azar, sino que tiene su «tiempo adecuado», es decir, forma parte de un orden. Tanto lo positivo como lo negativo se insertan en un «sistema» controlado. Pero ¿controlado por quién?

La expresión «todo tiene su momento» (v. 1) equivale a decir, por tanto, que «hay una múltiple variedad de destinos humanos». La lista propuesta no es, obviamente, exhaustiva, ya que es simbólica, no descriptiva. Aquí se evoca la condición humana universal como posibilidad inquietante: todo puede ocurrir y, de hecho,

en la vida acaece un poco de todo, pero la sucesión articulada de los tiempos elimina rápidamente la idea de un caos o de un desorden radical.

¿Cuáles son las ventajas?

El sugerente poema de los versículos 2-8 es una polícroma descripción de las «situaciones», y también de las «vivencias activas» del hombre que planta, arranca, esparce y recoge piedras, busca, etc. La existencia humana es un «quehacer» variado y múltiple. El hombre es un ser que «hace» y se fatiga (v. 9). Pero Qohélet se pregunta: «¿Qué gana con su esfuerzo y su trabajo?»

El hombre se afana, se fatiga por obtener ciertos resultados, por alcanzar ciertas metas, por construir el «mundo» y poner cima a ciertas obras. Pero no es dueño del tiempo, que más bien pertenece a otro. El hombre no puede disponer de los sucesos ni controlarlos. Éstos llegan a su debido tiempo. Todo cuanto acaece tiene su hora, pero ésta se halla fuera del alcance del hombre. Tras los versículos 2-8 el sabio exclama: «Esto es todo lo que hay, ésta es la historia interminable y todo cuanto se hace.» Frente a este todo no es posible elegir o esperar, por ejemplo, para tomar para sí mismos los momentos «buenos».

Pero entonces, ¿qué «ventaja» se le sigue al hombre? Ésta es la pregunta de quien pretende vivir para acaparar los instantes buenos, para procurárselos lo mismo que se procura los alimentos. Si no puedo ganármelos, hacerme con ellos, elegirlos, ¿qué ventaja tengo? Qohélet no se pregunta por el «valor» de los momentos o de las situaciones de la vida, ni por su «sentido», sino por el hecho de que la sucesión y la alternancia de los sucesos escapan al poder y al control humano.

Dios ha hecho bien todas las cosas (v. 10-11)

Se compendian ahora las actividades enumeradas en los versículos 2-8 y la fatiga del versículo 9 bajo la definición de la existencia humana como ocupación dada por Dios a los hombres para que se apliquen a ella (v. 10). La vida es trabajo y preocupación, pero ni con todos sus afanes consigue el hombre, por sí mismo, que suceda esto o lo otro. Dios ha «encomendado» al hombre las varias actividades, pero le ha dado, sobre todo, el «deseo», que es la fuente de las preocupaciones y de las dolorosas aflicciones que le atormentan. En otras palabras, Dios ha dado al hombre «el oficio de vivir» que, en manos humanas, puede tornarse en una «dura tarea» (1,13), cuando desea descubrir todos los secretos del universo. De hecho, en el caso del fracasado es un trabajar para quien no se ha fatigado (2,26). La vida es don de Dios, pero esto no empece que sea oficio áspero, peligroso y dificultoso. ¿Tal vez porque Dios hace mal las cosas?

En el versículo 11 Qohélet responde que Dios «hace todas las cosas apropiadas a su tiempo». Todas las cosas son «adecuadas» y, con referencia a los versículos 2-8, puede concluirse que nacer es «adecuado» y es «adecuado» morir, que es «adecuado» amar y también odiar, etc. No hay comparaciones ni valoraciones sobre qué cosas son «mejores» o «más adecuadas», ni si unas son buenas y otras malas. Hay aquí, a mi entender, una evidente alusión a Gén 1,31, aunque no se utilice el adjetivo *tôb* (= bueno, apropiado, hermoso). De hecho, los LXX han traducido este pasaje con «hermoso». Tal vez, al recurrir al término *yapeh* Qohélet pretende subrayar que el interés de su reflexión se centra en el orden que gobierna el mundo y sus relaciones funcionales entre los diversos aspectos de la realidad existencial humana. El problema no está en si nacer es bueno y morir malo, si amar es bueno y es malo odiar. Para Qohélet todos y cada uno de los tiempos tienen carácter funcional en

orden a la tarea de mantener la armonía del todo. Exalta la «bondad» de la existencia humana en razón de su funcionalidad: hay, pues, un equilibrio entre las contrarias situaciones mencionadas. Parecida tesis enuncia Ben Sirá en el capítulo 39:

> «Las obras del Señor son todas excelentes y todo orden se ejecutará a su tiempo» (v. 16).
> «No hay por qué decir: ¿Qué es esto? ¿Para qué es aquello? Pues todas las cosas fueron creadas para un fin» (v. 21).
> «Cuando llega el momento oportuno no traspasan su palabra» (v. 31*b*).
> «Las obras del Señor son todas buenas; él proveerá a toda necesidad en su debido tiempo. Y no hay por qué decir: Esto es peor que aquello, porque todas las cosas a su tiempo serán reconocidas por buenas» (v. 33-34).

Las situaciones y los tiempos enumerados en Qo 3,2-8 trazan el mapa de cuanto de hecho acontece en la existencia humana. Esta vida se despliega, efectivamente, ante la experiencia como una serie de polos opuestos y se diría que autoriza la conclusión de que es caótica e insignificante, porque carece de orden. Y ello tanto más si se acepta que Dios «hace todas las cosas», «lo hace todo» (11,5) y asigna a cada hombre una «dura tarea» o, como dice Ben Sirá (40,1): «Una gran desazón fue creada para todo hombre y un pesado yugo está sobre los hijos de Adán.»

Pero Qohélet no afirma ni que Dios haga el mal, el pecado, ni que haya creado un mundo y una existencia humana sin orden ni armonía. Todas cuantas cosas existen tienen un fin, una función (Eclo 39,21). De todas formas, no deja de ser verdad que la experiencia humana testifica la «dificultad de vivir» (v. 10) vinculada a la vida que Dios concede. La acción divina está presente

en todo «tiempo» y él hace que todas las cosas ocurran «a su tiempo», es decir, que tengan un fin y un sentido del que estarían privadas si hubieran sido confiadas sólo al hombre o al azar. Más adelante, en el versículo 14, se dirá que «todo lo que Dios hace es para siempre», tiene una duración eterna y cuenta con tal grado de perfección que no se puede añadir ni quitar un ápice. Y justamente por eso, las cosas creadas son, en definitiva, inescrutables y misteriosas.

De hecho, «el hombre no llega a conocer la obra de Dios desde el principio hasta el fin» (v. 11). Sólo consigue comprender aspectos parciales, pero por numerosos que éstos sean se le escapa la posibilidad de entenderlo «de principio a fin». Y, sin embargo, Dios ha puesto en el corazón de los hombres *'olam*. Este vocablo hebreo es fuente de dificultades para los exegetas, que lo han entendido de muy diversas formas. En la Biblia hebrea se le utiliza de ordinario con significación adverbial, por ejemplo, en el sentido de «por o para siempre». Indica «duración de tiempo», sea en el pasado o en el futuro. Pero también puede significar «mundo», «época» o «eternidad». De atenernos sólo a la lengua hebrea, sería difícil atribuirle el significado –entendido como elipsis– de «noción (o anhelo) de eternidad». Otros autores, basándose en el contexto y en argumentos filológico-etimológicos, lo traducen por «ignorancia», «oscuridad», «secreto» (cf. 12,14: *ne'elam* se traduce por «todo lo que está oculto»).

El pasaje que nos ocupa es muy importante y merece un cuidadoso análisis. Advirtamos, para empezar, la presencia de la partícula *gam*, que no tiene sentido adversativo («pero»), sino que significa «además», «también». Ha hecho todas las cosas apropiadas a su tiempo y ha hecho, «además», otra cosa (positiva).

Debe también tenerse en cuenta que el destinatario del don de Dios es el «corazón», esto es, la sede de la comprensión, de la inteligencia. De hecho, la segunda

parte del versículo 11 afirma que ni siquiera con «este don» divino acierta el hombre a comprender. Tampoco se pasa por alto el dato de que este don ha sido puesto «en el corazón», es decir, que no ha sido simplemente ofrecido y propuesto «al corazón». Retenemos, pues, para *'olam* el sentido de «duración o «eternidad».

De todo lo dicho se deduce la siguiente versión, que ofrece la ventaja adicional de conservar el mismo orden de palabras que el texto original: «Además, la eternidad dio (puso) en su corazón.» El «corazón» del hombre no se vuelve (se dirige) sólo a los «tiempos» y «estaciones» que se alternan y suceden unas a otras. Se le ha concedido pensar también en la eternidad, que es lo propio y característico de las obras y las acciones de Dios. Se ha «puesto en el hombre» la eternidad, en el sentido de que tiene una capacidad originaria y constitutiva de conocer no sólo la historia humana y sus «tiempos», sino incluso la misma eternidad.

*Aun así, los hombres no alcanzan a comprender to*talmente lo que va más allá del instante singular, del evento concreto. La obra de Dios es «eterna», dura siempre (v. 14). A ella no se le escapa nada y nada se perderá como insignificante. «Dios restaura lo pasado» (v. 15), el presente convertido en pasado y el futuro que se torna en presente. Ningún tiempo escapa a Dios.

Saber que todas las cosas hechas por Dios son hermosas no significa ignorar que hay, en la historia humana, cosas feas, deformes. Es comprender que en todo hay presente una acción «hermosa», «buena», de Dios. Qohélet no afirma que todo sea hermoso, sino que en todo cuanto acontece se oculta «la acción de Dios». El hombre no acierta a ver este actuar misterioso y eterno de Dios porque no puede abarcarlo en toda su extensión, «del principio al fin».

Disfrutar y actuar bien (v. 12-13)

Y, con todo, «hay que» vivir. Pero para ello hace falta un «bien» que autorice y legitime el deseo de vivir. Por tres veces aparece, en los versículos 12-13, el término *tôb* (= bien). Hay, pues, una felicidad posible y accesible: comer, beber, saborear los frutos del propio trabajo y «actuar bien» (tal vez en este pasaje deba entenderse el verbo *'asah* en el sentido de «procurarse», de suerte que se tendría la versión: «procurarse felicidad», pero de ser así nos hallaríamos ante una repetición de sinónimos: «disfrutar», «procurarse felicidad»). Comer, beber, trabajar, actuar bien, todo ello son dones de Dios y como tales se los debe disfrutar. Ésta es la respuesta del hombre a los «dones» (v. 10.11.13) de Dios. También de Dios depende la capacidad de disfrutarlos.

Se ha hecho notar que aquí «don» no debería entenderse en el sentido noble de gracia, sino en el más neutro *de derivación, para que se abra camina la mecánica de la* retribución por la cual Dios viene «obligado» a responder con sus dones y sus castigos de manera automática y condicionada. Pero en este pasaje no hay ni sombra de retribución: Dios es simplemente aquel que quiere dar la felicidad al hombre. No puede hablarse aquí –como algunos hacen– de un «frío concepto» de Dios, ni de «placeres dispersos». Comer, beber, trabajar, actuar bien, en esto consiste la vida entera del hombre. Puede convertirse en goce cuando se la vive como don. Y esto significa que la realización del hombre no se alcanza a través de la propia actividad, el esfuerzo y el afán humano, sino aceptando los dones de Dios como tales.

El temor de Dios (v. 14)

«Así Dios consigue que se le tema» (v. 14). Son muchos los comentaristas modernos que o bien pasan por

alto este tema del «temor de Dios» o bien clasifican como glosas añadidas los pasajes donde se le menciona. Pero, ¿cómo podría un sabio de Israel evitar este concepto o usar una expresión tradicional en un sentido totalmente nuevo, si no ya contrario a aquel de todos conocido? Vale la pena detenerse un poco sobre la posible significación del citado sintagma, porque reviste una gran importancia para la interpretación de Qohélet.

La raíz *yare'* figura siete veces, con valencia teológica, en Qohélet: 3,14; 5,6; 7,18; 8,12-13 (tres veces); 12,13. Deberemos volver, pues, en el curso de nuestro comentario, sobre el concepto del «temor de Dios», tan minusvalorado a menudo por los comentaristas. En 8,12-13 y 12,13 Qohélet cita la sabiduría tradicional para someterla a examen crítico. Aquí, «temor de Dios» equivale a *fiel observancia de la Torá*. En los restantes pasajes, del contexto se deduce una reelaboración del concepto en clave filosófica, pero siempre con la significación positiva de «respeto», «reverencia religiosa», «sentido de Dios», «temor de Dios», y con la consiguiente actitud de *reacción respetuosa, atónita y temblorosa* frente a la acción misteriosamente eficaz y cercana, pero al mismo tiempo inasible y totalmente distinta, de Dios.

En el contexto de 3,14, el temor de Dios se identifica, a nuestro parecer, con la capacidad de reconocer en el momento presente –ya sea favorable o desfavorable– la acción de Dios. Esto implica una distinción entre los «tiempos», diferentes, buenos y malos, y la «eternidad» de Dios, aunque sin separar a los primeros de la segunda.

Son muchos los comentaristas que afirman que para Qohélet el «temor de Dios» sería el respeto o temor frente a un poder indiscutible, despótico e imprevisible. Pero el texto no dice que Dios «cause terror», que provoque miedo. Dice, muy al contrario, que su acción misteriosa es de tal naturaleza que trasciende al mundo y a los tiempos, eterna e inmutablemente perfecta y co-

mo tal la reconoce quien tiene el «temor de Dios». Dios actúa así «para que» (*she* con valor final) se aprenda a reconocer, en la condición humana del momento presente, las limitaciones propias y la trascendencia de la obra divina. El «temor de Dios» no es, pues, una sigla para declarar que no se le puede encontrar nunca, que se halla lejos, distante e inalcanzable, sino más bien que se le puede y se le debe encontrar en la figura de la acción de la que nosotros no podemos disponer, pero que es estable y generadora de orden. Si el hombre consigue descubrir la «eternidad», esto es, un orden constante y armonioso, querido por Dios, que confiere sentido a la realidad y está presente en las mudanzas de las cosas, entonces consigue tener el temor de Dios. Con otras palabras, temer a Dios significa reconocer que Dios ha hecho hermosas todas las cosas, es decir, que lo hace todo según un orden que es inmanente al mundo.

VI

¿TIENEN LA INJUSTICIA Y LA MUERTE LA ÚLTIMA PALABRA? (Qohélet 3,16-22)

[16]*He visto también bajo el sol que en la sede del derecho reina la iniquidad, y en la sede de la justicia, la prevaricación.* [17]*Y me digo: Dios juzgará al justo y al impío, porque toda cosa tiene su tiempo y toda acción tendrá juicio.* [18]*Y acerca de la conducta de los hombres me digo que Dios quiere probarlos y hacerles ver que son como bestias.* [19]*Porque una es la suerte del hombre y de la bestia: muere aquél como ésta muere y uno solo es el hálito de ambos. No tiene, pues, ventaja el hombre sobre la bestia: todo es vanidad.*

[20]*Todos van al mismo sitio:*
todos vienen del polvo,
y al polvo tornan todos.

[21]*¿Quién sabe si el hálito del hombre sube a lo alto y el de la bestia desciende a la tierra?* [22]*Y he concluido que no hay otra dicha para el hombre que disfrutar de sus obras, pues ésa es su suerte. Porque, ¿quién le permitirá contemplar lo que ha de venir tras él?*

La reflexión de Qohélet dirige ahora su mirada crítica a la sociedad. Es patente a todos la experiencia de la injusticia, de la superchería social, de la opresión violenta: bajo el sol, en esta nuestra sociedad humana, «se ve» (v. 16) que los «puestos» y los «organismos» que deberían garantizar e imponer la justicia están a veces dominados por la iniquidad. «Allí» debería asentarse y reinar con soberanía indiscutida la justicia. A aquel lugar debería aplicársele el nombre de «corte de justicia». Qohélet no pretende afirmar que todos los tribunales sean siempre corruptos, sino que también en ellos anida a veces la injusticia contra los inocentes.

Qohélet extrae ahora, de las fuentes de su fe judía, la idea de que Dios es aquel que juzga con justicia, castigando a los impíos y reivindicando los derechos de los inocentes. La fe judía esperaba una intervención divina que hiciera justicia en este mundo a favor de estos últimos. El cuándo y el cómo se le escapan al hombre, porque hay un tiempo para cada cosa y para cada acción (v. 17). Este versículo 17 concluye con el adverbio de lugar *sham* (= allí). Se alude al «lugar» (v. 16: *sammah*) donde se han instalado la injusticia y la impiedad: Dios intervendrá precisamente «allí» donde se llevan a cabo injusticias para hacer valer su acción. En el Antiguo Testamento, y también en Qohélet, no se esperaba un más allá ni tampoco, por ende, un juicio después de la muerte. Como los profetas (cf. Is 10,1-4; Am 5,10-12; 8,4-7) Qohélet aguarda una intervención divina que establezca la justicia y libere, aquí y ahora, de quienes perpetran opresiones y engaños.

El versículo 18 es, por desgracia, demasiado oscuro, tanto desde el punto de vista sintáctico como lexicográfico. La interpretación que proponemos no pasa de ser una entre otras posible lecturas.

Tras haber invocado la fe tradicional judía en la intervención salvífica de Dios en la historia humana, Qohélet parece hacerse ahora una reflexión que afecta no só-

lo a la acción divina, sino también a la condición de todos y cada uno de los seres humanos (= «los hijos del hombre»). Si Dios interviene para liberar a los hombres de la injusticia, quiere esto decir que él los ha «elegido», los ha «puesto aparte» (éste es el sentido más probable del verbo *barar*, y no el de «probar» o «poner a prueba»), lo que confiere a los seres humanos un *status* particular. Pero él sabe y ve que realmente son «bestias», es decir, mortales (interpretando *welir'ôt* como un infinito consecutivo en el que Dios es el sujeto y el hombre el objeto: «de modo que él vio que ellos son realmente bestias»). Se mantiene la infinita distancia entre Dios y los hombres y la muerte es la herencia común a todos los humanos. Admitir, como hace la fe judía, una intervención salvífica de Dios no equivale a negar que el hombre es mortal.

La muerte no da ventajas ni ganancias ni a los justos ni a los impíos, sino que sitúa a cada ser humano frente a la realidad de que todos dependen de Dios. Y esto quiere decir que la intervención «judicial» divina no es nunca un «medio» para que los unos prevalezcan sobre los otros. Todos, hombres y animales, tienen la misma «suerte» (*miqreh*, tres veces en el versículo 19), término que indica simplemente «lo que acaece», sin ningún tipo de connotación fatalista que aluda al destino o a un poder impersonal y maligno. Por lo que hace a la muerte, no hay diferencia entre el hombre y los animales. Todo es *hebel*, es decir, efímero y transitorio, porque es mortal el «soplo vital» *(rûah)* tanto de los hombres como de las bestias. Qohélet hace un juego de palabras con los términos hebreos *rûah* (= soplo de vida) y *hebel* (= soplo de viento): hombres y animales tienen la *rûah*, pero son *hebel*. Tienen la vida, pero son efímeros como un soplo de viento.

La muerte reúne a todos en un mismo «lugar», el *sheol*, porque todos están insertos en un ciclo vital finito: del polvo al polvo (v. 20). La vida va y vuelve, sale y

llega, girando en torno a un círculo limitado y limitante (respecto de la imagen de «volver al polvo», cf. Gén 2,7; 3,19; Sal 104,29; Job 34,14).

En tiempos de Qohélet circulaba probablemente la consoladora teoría según la cual la *rûah* del hombre «sube a lo alto» para gozar de un estado de felicidad después de la muerte o, al menos, continúa existiendo como un ente distinto, mientras que la *rûah* de los animales desciende a la «tierra», es decir, al mundo subterráneo, infernal. Sobre esta teoría, inflamada por un entusiasmo optimista acerca de la suerte de los hombres después de esta vida, se abate la gélida y escéptica pregunta de Qohélet: «¿Quién sabe?» (v. 21). No es una negación formal, sino una sonrisa irónica y escéptica: se trata de especulaciones fantásticas e indemostrables. De todas formas, Qohélet parece dejar abierta la puerta a una pequeña posibilidad. Más tarde, en los siglos II y I a.C., tanto Daniel (12,2-3) como, y sobre todo, la Sabiduría (3,18) y algunos escritos judíos extrabíblicos afirman con seguridad la existencia de una vida bienaventurada después de la muerte.

¿Qué hacer, pues, si frente a la injusticia que impera en el mundo, existe la certeza de la intervención salvífica de Dios, pero no la de una vida dichosa en el más allá? No cabe la esperanza ni ser liberados después de la tumba ni de vencer y superar la muerte. De otra parte, no siempre es visible en este mundo la «justicia de Dios». Al contrario, se diría que la muerte imprevista e inesperada parece a veces contradecirla. La realidad es que la vida de los justos no es siempre, y ni siquiera a menudo, más dilatada que la de los impíos.

La felicidad posible al hombre en este mundo es una «porción» accesible al ser humano, es su «suerte» o recompensa (cf. 21,10; 3,22; 5,17-18; 9,9; 11,2): disfrutar de sus obras (cf. 2,24). Nadie le hará ver lo que acontecerá en este mundo después de su muerte. Es, por tanto, inútil indagar sobre lo que sucederá tras nuestro fa-

llecimiento. ¿Acaso una vez nosotros muertos se hará justicia? Sólo Dios conoce los «tiempos» de cada cosa bajo el sol. Al hombre sólo le queda disfrutar de sus obras, esto es, de la «porción» que Dios le ha asignado.

El hombre ignora cómo actúa la justicia de Dios en este mundo. Plantea preguntas que van más allá del momento presente, que afectan a la totalidad de la sociedad y de la historia, pero que se mantienen siempre insatisfechas. ¿Llegaremos a comprender un día de qué manera hará prevalecer Dios su justicia? La muerte relativiza nuestro saber, que debe contentarse con un inconcluyente «¿quién sabe?». No es posible, en un mundo impregnado de injusticias y opresiones, la felicidad perfecta. Por eso Qohélet recurre modestamente a la fórmula «no hay nada mejor que...» Y, sin embargo, no renuncia a creer que «Dios juzgará al justo y al impío» (v. 17). Pero éste es un saber de fe, mientras que la experiencia comprueba, de un lado, que el hombre es mortal, como los animales, y, del otro, que no puede ir más allá de un interrogante que deja abierta la puerta a un posible cumplimiento. Y entonces, ¿qué mejor cosa puede hacer el hombre, aquí y ahora, sino disfrutar de su trabajo?

VII

EL LLANTO DE LOS OPRIMIDOS
(Qohélet 4,1-3)

[1]*He visto además todos los abusos que se cometen bajo el sol: el llanto de los oprimidos sin que nadie les consuele, la violencia de los opresores sin que nadie reclame venganza.* [2]*Y considero más felices a los que murieron que a los que viven todavía;* [3]*pero aún más dichoso que todos éstos, al que todavía no existe, al que no vio las fechorías que se cometen bajo el sol.*

Al igual que en la sección anterior sobre la injusticia, Qohélet vuelve a dirigir ahora una mirada desconsolada a la miseria y las lágrimas de los campesinos minifundistas oprimidos por los ricos. La martilleante repetición de los términos «opresión-oprimido-opresor» (v. 1) va acompañada de la amarga comprobación: «sin que nadie les consuele». Dos son los males que la experiencia cotidiana nos pone delante de los ojos: la violencia de los opresores y el llanto inútil y no escuchado de los oprimidos. El «consuelo» que se debería aportar no es el de las buenas palabras, sino el que brota del compromiso generoso y eficaz a favor de quienes sufren la opresión. Pero Qohélet comprueba que nadie se mueve para acudir en su ayuda.

En la sección precedente (3,16-22) Qohélet había observado que la muerte –dado que no hay una vida bienaventurada de ultratumba– hace difícil, si no ya imposible, pensar en una intervención salvífica, siempre imprevisible y no programable, de Dios. Ahora afirma que tampoco (o mejor dicho: mucho menos) cabe esperar ayuda de los hombres. Se limitan a mirar, no ofrecen ningún consuelo real.

Se ha afirmado a veces que Qohélet se contenta con tomar nota del desorden social, sin dejar traslucir su indignación, como hicieron los profetas. Pero esto significa ignorar que la situación en que se encuentra nuestro sabio es completamente diferente: es postura anacrónica y nada realista exigir de él una intervención de tipo profético. Las condiciones de los trabajadores, de los artesanos de la ciudad y de los pequeños campesinos bajo el dominio extranjero de los tolomeos (al que podría definirse como una «máquina de extraer dinero») se enfrentaban a los opresores que detentaban el *poder*, esto es, a la aristocracia local aliada con la clase dirigente helenista. No había un Estado, un rey y una administración «hebreos» a los que poder interpelar en nombre de los ideales de la *Torá*. Por otra parte, la perspectiva del sabio es distinta de la del profeta. El sabio se pregunta, con sobrio realismo, no cómo se puede y se debe cambiar la sociedad, sino cómo vivir felices en un mundo plagado de injusticias y opresiones, donde no se ve por ninguna parte el orden y la armonía de la creación. Qohélet no cultiva una teología militante, sino que se ha entregado a la tarea de buscar el sentido de la vida bajo el sol, donde nunca faltarán injusticias y violencias. No hay en él el *pathos* de la denuncia profética, pero en modo alguno puede afirmarse que se limite a tomar nota del desorden social.

Bien al contrario, advierte con tan agudo dolor el sufrimiento de los oprimidos y escucha con tal disgusto y amargura su llanto que considera preferible la muer-

te a las miserables condiciones de su existencia (v. 2). ¡Y esto es, a buen seguro, una enérgica manera de protestar!

Qohélet se mueve en la estela de la tradición sapiencial, tal como se manifiesta en Eclo 30,17: «Mejor es muerte que vida amarga y reposo eterno que enfermedad continua.» En parecidos términos Tob 3,6: «Es mejor para mí morir que vivir, porque he oído escarnios mentirosos.» Y en Tob 3,10-12: «Se entristeció tanto que pensaba ahorcarse... Y oró así: Di que me libren de la tierra y que no oiga yo jamás un escarnio» (cf. Tob 3,13; Job 3,11.13.17).

Se proclama más felices tanto a los muertos como –y más aún que a los vivos que ya han fallecido– a los que «aún no han existido» y no han visto, por tanto, la maldad de la historia humana (v. 3). «Los que todavía no existen» no son los que «nacerán en el futuro», porque no serían más felices una vez llegados a este mundo. Se trata simplemente de quienes, no existiendo, ahora, y no habiendo vivido en el pasado, son felices porque no ven el mal cometido en la tierra. No tener que contemplar el mal hace más dichosos a los hombres que estar vivos o haber muerto.

Del pasaje aquí analizado un comentarista ha extraído la siguiente desconcertante conclusión: «El no existir es un bien superior, más aún, es el bien supremo, frente al vivir en esta jungla de violencias, opresiones y lágrimas.» Pero aquí no se ha captado la ironía, el sarcasmo de Qohélet, cuando proclama más felices a los muertos y a los inexistentes que a los vivos que sufren. Sólo quien anhela vivir y no acepta pasivamente un mundo injusto recurre a estas expresiones. Justamente porque ama la vida reacciona Qohélet con rabia contra todo cuanto la hace tan penosa y atribulada.

En la perspectiva de un «diálogo» con la cultura helenista, no debe excluirse que Qohélet haya querido

imitar el estilo y los modos elegíacos empleados por los escritores griegos, como Teognis de Mégara (s. VI a.C.), que cantaba así:

> «De entre todas las cosas, la mejor para los hombres
> nacidos en la tierra
> es no haber nacido
> ni poder contemplar
> los ardientes rayos del sol.
> Y, una vez nacidos,
> pasar lo más prestamente las puertas del Hades
> y yacer allá abajo
> tras haberse excavado una profunda fosa.»

Este tema fue un *topos* común de la literatura griega, desde Homero a Egesio de Cirene, contemporáneo de Qohélet y jefe de la escuela hedonista de Alejandría, que escribió una obra titulada *El suicida*. Egesio es el único que considera que el suicidio es una solución sabia.

Eurípides afirmaba: «Quien dice que los dolores arruinan a los mortales y que sería mejor arrojarse desde un precipicio o una roca, no es computado en el número de los sabios» (n.º 1070 N). La escuela cirenaica sostenía que la felicidad no es la suma de los placeres pasados, que en cuanto ya transcurridos producen llanto, ni es tampoco mera espera de los bienes futuros que, justamente porque son sólo esperados, no existen aún y generan angustia. Es bueno, por tanto, atenerse al instante presente.

Para Qohélet, la existencia humana es la vida vivida en el instante actual y tiempo que corre hacia la muerte. Si el presente está henchido de injusticias y opresiones, sin que los hombres procuren eliminarlas ni siquiera con la ayuda, la asistencia y el «consuelo» activo, mejor sería no existir, no tener que ver este mundo miserable. Pero Qohélet no dice sólo esto. No es el heraldo de un

nihilismo absoluto, no es un desesperado. Como Job y Jeremías, grita contra el peso insoportable del sufrimiento humano, protesta no contra la «vida» sino contra lo que impide que la vida sea feliz.

VIII

LA ENVIDIA Y LA RIVALIDAD
(Qohélet 4,4-6)

[4]*He visto que todo esfuerzo y todo triunfo en el trabajo no es sino envidia del hombre contra su prójimo. También eso es vanidad y esfuerzo inútil.*

[5]*El necio se cruza de brazos*
y se devora a sí mismo.
[6]*Más vale un puñado de reposo*
que dos de trabajo y esfuerzo inútil.

El sabio continúa sus observaciones lúcidas e irónicas pasando ahora al análisis de una sociedad cuya ley dominante son la envidia y la rivalidad o competencia despiadada. La búsqueda de ganancias desencadena todas las energías humanas en una lucha que exige «esfuerzo» y «habilidad», pero gobernada por la «rivalidad» y la «envidia» *(qinâ)*. Sólo que ni la fiebre de la rivalidad, ni la competencia más desenfrenada, ni el correr tras el beneficio, ni el empleo a fondo de esfuerzos y estrategias económicas dan resultados seguros y duraderos: «también eso es *hebel*». Ni la competencia ni la emulación para conquistar el «primer puesto» garantizan el éxito y la dicha. Pero, ¿por qué el esfuerzo, la

habilidad, el trabajo, la emulación no generan una felicidad segura y estable?

Qohélet responde a esta pregunta citando dos proverbios contrapuestos, uno sobre «el necio que se cruza de brazos» (v. 5) y otro sobre la capacidad de disfrutar de lo que se tiene (v. 6). En lugar de las complejas argumentaciones, este método sapiencial (cf. Prov 26,44-5) recurre a dos sentencias diferentes y en cierto sentido antagónicas para forzar a los lectores a buscar la solución.

Un dicho de la sabiduría tradicional considera estúpido cruzarse de brazos, no entregarse al trabajo con esfuerzo y habilidad, porque esta actitud sólo causa miseria y ruina (v. 5). Por tanto, bienvenida sea la frenética actividad del trabajador infatigable, laborioso y previsor, que acumula para el futuro. Este tal no «se devora a sí mismo» (v. 5), es decir, no se come su hacienda y se arruina a sí mismo, sino que se garantiza lo necesario para la existencia.

Pero esta valoración positiva y optimista de la actividad humana se ve difuminada y relativizada mediante otro proverbio: el producto o la ganancia no son la meta del empeño humano (v. 6). Tener mucho, pero verse oprimido por la fatiga y las preocupaciones, no permite disfrutar y ser feliz. Es mejor tener poco, pero gozar del «reposo» y no verse asaltado por inquietudes e insatisfacciones. El primer proverbio condena la indolencia, el segundo la agitación y la preocupación o, lo que es lo mismo, la falta de «paz interior». Aquí el «reposo» no significa la simple ausencia de actividad, sino un estado o actitud interior de quietud (cf. el mismo término en 6,5; 9,17; Is 30,15). Esta misma idea expresa el libro de los Proverbios, pero atribuyendo al «reposo» una cualificación religiosa:

> «Más vale poco con temor de Yahveh
> que gran tesoro con inquietud» (15,16).

El segundo proverbio (v. 6) no dice, por tanto, que sea el justo medio lo que permite al hombre sobrevivir recogiendo algún fruto de la vida.

¿Es posible la alegría en un mundo que se atormenta con un trabajo frenético y envidioso? Sería estúpido pensar que la alegría está ligada al ocio o la indolencia (v. 5). Pero también es erróneo perder la paz y la calma interior, que son las únicas actitudes que permiten el pleno disfrute de lo que se tiene (v. 6), sin el estrés frustrante de intentar atrapar vientos.

IX

LA SOLEDAD
(Qohélet 4,7-12)

[7]Y he visto otra vanidad bajo el sol: [8]un hombre completamente solo, sin hijo ni hermanos, y que, sin embargo, no pone fin a su trabajo ni sus ojos se hartan de riquezas. Entonces, ¿para quién trabajo yo y me privo de placer? También eso es vanidad y mal negocio.

[9]Mejor están dos que uno solo, porque logran mayor fruto de su trabajo. [10]Si caen, el uno levanta al otro; pero ¡ay del solo cuando cae! No tendrá quien lo levante. [11]Si dos duermen juntos se calientan mutuamente; pero uno solo ¿cómo se calentará? [12]Si alguien avasalla a uno de ellos, los dos le hacen frente: la cuerda de tres cabos tarda en romperse.

Otra dificultad y otro obstáculo que impiden la experiencia de la felicidad es el constituido por la soledad del individuo a quien los trabajos y los bienes acumulados no le proporcionan ningún disfrute o satisfacción (v. 8: *tôbâ* es la felicidad, las satisfacciones de la vida; por tanto, debería traducirse: «¿Para qué me fatigo y me privo de toda satisfacción?»). El caso aquí descrito es el de un individuo esclavo del deseo insaciable (cf. 1,8) de riquezas, que se afana y se fatiga sin tener otro fin por el que empeñarse que no sea aumentar sus posesiones.

Todo el afán y el trabajo de este hombre es «vanidad» (v. 7-8), un actuar inconcluyente, sin fin, porque no tiene otra meta ni otra medida que no sea su codicia nunca satisfecha. El deseo ilimitado, que no tiene más norma que sí mismo, es un mal deseo, un «mal negocio», un «mal asunto». No puede existir soledad más radical que la que se identifica con el deseo desmedido de poseer. La avidez desenfrenada de riquezas aísla de todo y deja solitario al individuo. Ben Sirá dice:

> «El ojo del avaro no se queda lleno con su parte;
> la perversa iniquidad seca el alma» (Eclo 14,9).

La avidez insana reseca, vacía el espíritu y, por tanto, también la vida. Por eso Ben Sirá exhorta: «Antes de morir, haz bien al amigo; y según tus posibilidades extiende tu mano y dale... da y toma y alegra tu alma» (Eclo 14,13.16). «Quien amontona a costa de sí mismo, amontona para otros; otros con sus bienes se darán la gran vida» (Eclo 14,4).

Es mal asunto y error imperdonable no saber gozar de los propios bienes. Pero no se puede disfrutar si no se comparte, si no hay dos al menos. En el versículo 8 se expone el caso del individuo que se encuentra solo. En el versículo 9 Qohélet condena esta situación: «Mejor están dos que uno solo.» El cuadro del avaro solitario, que contempla con ojos enfebrecidos sus monedas, no parece tener vinculación con los tres siguientes ejemplos de cooperación y de ayuda mutua. Pero la insistente repetición de *'ehad* (uno solo) en los versículos 8.9.10 (dos veces) 11.12, de *tôbâ* (= satisfacción, felicidad) en el versículo 8, de *tôbim* (= buenos) en el versículo 9 y de *tôb* (= bien) en el versículo 9 induce a pensar que el tema de los versículos 7-12 es el siguiente: ¿Es la soledad un bien, proporciona felicidad? El ejemplo del avaro (v. 7-8) ofrece una primera respuesta negativa.

En los versículos 9-12 Qohélet celebra las ventajas, el

«fruto» (v. 9) de la solidaridad y su superioridad frente a la soledad. Se ha hecho notar que esta exaltación de la solidaridad resulta bastante extraña en un hombre solitario como Qohélet, indudable adepto del «mejor solo que mal acompañado». Pero es evidente el prejuicio de una tal interpretación: Qohélet debería acomodarse al «retrato» preestablecido del solitario asocial, individualista y pesimista. Si canta la solidaridad, se dice que no lo hace con la suficiente solemnidad y sin la «cálida descripción de la relación de amor del Cantar de los cantares». La «verdad» vendría medida, en este caso, por la temperatura del *pathos* que surge de las afirmaciones. Quien interprete a Qohélet con el metro de las sensaciones, utilizando como medidas lo «cálido» y lo «frío» o el «ejercicio escolástico» y la «exaltación profunda», no tiene en cuenta que toda la fascinación y el entero esplendor de este librito bíblico brota de la búsqueda rigurosa de la verdad. El «rigor» no es frialdad.

Volvamos ahora a los tres ejemplos que ilustran la idea de la necesidad de la cooperación y de la solidaridad para alcanzar el éxito: caer en una fosa (v. 10), padecer el frío nocturno (v. 11) y verse asaltado por un ladrón (v. 12). El «fruto» o la «ganancia» *(sakar)* de la ayuda recíproca significa «éxito satisfactorio», como en 9,5 (cf. Sal 127,3; Is 40,10): cuando hay asistencia mutua, hay *sakar tôb* (= buen resultado) (v. 9). Si no se comparte con otros, el «esfuerzo» (v. 9) resulta baldío, no alcanza su meta. Se trata justamente del reverso de la situación descrita en 4,4-6, donde se dibuja una sociedad invadida por la envidia y las rivalidades, por la lucha de unos contra otros y la competencia. La matemática sapiencial es variable: «un» puñado puede valer más que «dos» (v. 6) pero en otros casos «dos» valen más que «uno» (v. 9). Los «casos» seleccionados tienen un sentido metafórico.

El primero formula la hipótesis («si») de que dos personas se caen. No es evidente que «el uno levante al

otro» (v. 10) si los dos han caído por tierra o en un hoyo. De hecho, algunos comentaristas entienden el plural «si caen» como equivalente del impersonal «se cae». Entonces todo resultaría más claro: si uno cae, el otro le levanta o le ayuda a levantarse. Entendida la frase en sentido metafórico, puede mantenerse el plural: si dos personas sufren «caídas», es decir dolores y tribulaciones, desventuras o dificultades en la vida, pueden prestarse mutuo apoyo. Ay del solo, es decir, de quien vive sus «caídas» sin la ayuda de personas que han padecido los mismos problemas, idénticas angustias y dificultades.

El segundo boceto (v. 11) se imagina una fría noche oriental, cuando la fuerte inversión térmica transforma el gran calor diurno en gélido rigor nocturno. Si se duerme junto a otro (no es necesario entender que se habla aquí de la pareja de esposos), pueden calentarse mutuamente, pero ¿cómo calentarse cuando se está solo? En sentido metafórico, únicamente un amigo puede darte el «calor» del afecto, de la comprensión, de la solidaridad. Si se excluye el sentido metafórico, la sentencia –en su expresión literal– parece demasiado vulgar, porque no se trata de dos pobres que sólo tienen el manto o de los caminantes sorprendidos lejos de su casa al caer la noche. La formulación es universal: siempre y en todos los casos es mejor dormir dos que uno solo.

La tercera escena (v. 12) expone la hipótesis de una o dos personas atacadas por un ladrón o un salteador. Si son dos, resulta más fácil defenderse o poner en fuga al atacante. Aquí el sentido metafórico sólo se impone a partir del contexto: se afrontan con mejores resultados las dificultades y los peligros cuando se cuenta con la ayuda de otro.

La perícopa finaliza con un proverbio: «La cuerda de tres cabos tarda en romperse.» Hasta ahora se decía que era importante ser «dos», pero aquí se habla de una

cuerda de «tres» cabos. Este antiquísimo proverbio, que se encuentra ya en la epopeya de Gilgamesh, explica el significado simbólico del número dos, que no debe entenderse al pie de la letra. De hecho, en dicho proverbio se afirma que es mejor ser tres. Cuantos más amigos, tanto mejor. La solidaridad es tanto más resistente y sólida cuanto más amplia, como una cuerda de tres cabos entrecruzados.

La conclusión es que el «bien» del hombre no se encuentra en el aislamiento o la soledad, sino en la solidaridad y la cooperación efectiva. Se ha querido observar que Qohélet no habla de valores afectivos, emocionales, en la asistencia recíproca y que, por tanto, lo reduciría todo a una «fría» cuestión de conveniencia y de utilidad mutuas. Pero quien tal afirme no ha acertado a comprender el talante crítico y realista de nuestro sabio, que no se contenta con los buenos sentimientos que no se traducen en acciones explícitas. Para él, la solidaridad es ante todo un «hacer» efectivo. El mundo está demasiado lleno de emociones y sentimientos que no se convierten en realidad mediante hechos concretos.

X

LAS VARIABLES DEL PODER
(Qohélet 4,13-16)

[13]*Más vale joven pobre pero sabio*
que rey anciano pero insensato,
incapaz ya de atender a razones.

[14]*Puede que aquél salga de la cárcel para reinar, aunque naciera pobre durante el reinado de éste.* [15]*He visto a todos los que viven y caminan bajo el sol ir tras el joven pretendiente que se alzaba en el supuesto del otro.* [16]*No tenía fin la muchedumbre a cuya cabeza él figuraba. Pero no se alegrarán lo mismo los que vengan después. También eso es vanidad y esfuerzo inútil.*

La vida social cotidiana ofrece un espectáculo miserable: llantos de los oprimidos (4,1-3), envidias y rivalidades (4,4-6), soledad (4,7-12). Ahora se pasa a describir, bajo la forma de anécdota o parábola, un hecho de crónica, no importa si real o imaginado. Lo que interesa es su enseñanza acerca del poder político en la sociedad. También el poder se gasta y cambia, del mismo modo que los gustos y los humores de los ciudadanos que el poder intenta complacer y persuadir para ganarse su aplauso. Qohélet ve «a todos los que viven y caminan bajo el sol» (v. 15): los hombres son mudables,

prontos al cambio y a veces incluso caprichosos y antojadizos. Las perturbaciones sociales que Qohélet observa no estaban justificadas por comportamientos coherentes. ¿Qué cabe esperar de las masas que hoy apoyan a un dictador, mañana lo derriban del trono y al día siguiente abrazan ideales opuestos a los precedentes?

En esta escena, apenas esbozada, figuran tres protagonistas:

a) un mozo pobre, pero avisado, que sale de la cárcel y se convierte en rey;

b) un rey viejo y necio, que no sabe escuchar los consejos de nadie:

c) otro mozo, usurpador, el tercer personaje, que es el que, en definitiva, «disfruta».

Lo que esta crónica cotidiana nos indica no parece obedecer a ninguna lógica razonable, es «vanidad y esfuerzo inútil» (v. 16), un «atrapar vientos». Dicho de otra forma, la experiencia parece desmentir día tras día todas las teorías sociales y a la misma sabiduría tradicional.

Siempre se había dicho que la ancianidad implicaba la sabiduría de la venerable edad. Pero lo que se ve aquí, en cambio, es que un rey anciano actúa neciamente, como persona carente de experiencia, que no quiere oír razones ni escuchar consejos. Así, pues, con su conducta echa por tierra la tesis de que un rey anciano concentra en sí la sabiduría y la honorabilidad.

Su puesto es ocupado por un mozo revestido de cualidades que no parecen avenirse con la sabiduría: la juventud y la pobreza. De hecho, en las enseñanzas sapienciales la edad joven significa inexperiencia, imprudencia, inmadurez. La pobreza era señal o de indolencia o de falta de habilidad y sagacidad o, en fin, consecuencia de comportamientos atolondrados, imprudentes o poco honorables. Pero ocurre a veces que un joven pobre hace carrera y consigue escalar el trono, a pesar incluso de haber estado antes en prisión. No

siempre los primeros puestos recaen sobre los honestos, los sabios y los ancianos experimentados. No siemre recae el favor sobre los doctos (9,11).

Pueden ocurrir cosas aún peores, a saber, que en vez de un anciano necio o de un joven despierto, la multitud prefiera a otro joven (v. 15: «el pretendiente»), que usurpa el puesto del primero. Este último no tiene ni títulos ni méritos, pero cuenta, en cambio, con el apoyo de la muchedumbre que le obedece (v. 16). No hay, pues, de qué maravillarse si, bien presto, también éste deja de gozar del favor que le había dispensado un gentío inmenso. Se suceden los reyes, de diferentes talantes, uno viejo y necio, otro que usurpa el poder de su antecesor. Pero ninguno de los dos alcanza el tributo de la gloria y del entusiasmo del pueblo. Las multitudes están de parte de quien detenta el poder, siempre prontas a mudar de opinión y de sentimientos.

Así, pues, no puede afirmarse que el poder recaiga sobre los sabios ni que la multitud aclame sólo a los honrados y juiciosos. La volubilidad de las masas consiente el triunfo, siquiera sea momentáneo, de cualquier tipo de régimen. No existe, por tanto, una fría necesidad lógica que rija el proceso de desarrollo del mundo. Pero tampoco puede afirmarse que sea el puro azar quien determina el curso de la sociedad, porque toma parte en el juego la intervención de la «multitud», abierta a evoluciones e involuciones. Las «contingencias» son tan variables e imprevisibles que no permiten fijar «reglas»: el mundo puede avanzar y también retroceder. Se dan en su curso altos y bajos. Los hombres yerran con frecuencia, sea por ignorancia, por apatía, envidia, codicia, etc. Son verdaderamente complicados los entresijos de la vida sociopolítica. ¿Quién se alzará con la victoria?

XI

CRÍTICA DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR
(Qohélet 4,17-5,6)

[17]*Vigila tu paso cuando vayas a la casa de Dios. Ir dispuesto a escuchar vale más que el sacrificio de los insensatos, los cuales no saben que hacen el mal.*

[1]*No te precipites con la lengua, ni se apresure tu corazón a proferir una palabra ante Dios, porque Dios está en el cielo y tú en la tierra. Por ello, sé parco en palabras.*

[2]*De los muchos afanes nacen los sueños,*
y de las muchas palabras las necedades.

[3]*Si haces un voto a Dios, no tardes en cumplirlo, porque no le agradan los negligentes; cumple lo que prometas.* [4]*Más te vale no hacer votos que hacerlos y no cumplirlos.* [5]*No consientas que tu boca te haga pecar ni digas luego ante el enviado: Fue un descuido. En tal caso, se irritaría Dios con tu palabra y destruiría la obra de tus manos.* [6]*A más afanes, más sueños, y más vanidades a más palabras. Pero tú teme a Dios.*

Tras haber observado y analizado a la sociedad humana desde diversos puntos de vista (injusticias, opresiones, envidias, rivalidades, soledad, inconstancia de los caprichos de las multitudes) (3,16-4,16), sin haber

encontrado ventaja alguna en un mundo marcado por la locura, la violencia y la carrera desenfrenada hacia el éxito, Qohélet prosigue su peregrinación en busca de una respuesta. Su tesis había sido ya enunciada en 3,10-15. En ella figura por 6 veces el nombre de «Dios» (Elohim). Ahora, en esta sección, aparece de nuevo otras 6 veces el mismo nombre, en el contexto de una admonición o puesta en guardia respecto a la religiosidad popular. No se trata, pues, de la exposición de las ideas religiosas de Qohélet, sino más bien de cuatro advertencias contra la «insensatez» (4, 17), que puede deslizarse también en las prácticas religiosas:

- «vigila tu paso» (4,17): los sacrificios;
- «no te precipites» (5,1): las oraciones;
- «no tardes en cumplirlo» (5,3): los votos;
- «no consientas... ni digas» (5,5): las inadvertencias.

Es indiscutible que Qohélet se muestra cauto y reservado respecto a ciertas formas populares de religiosidad. Pero sería absolutamente desproporcionado sacar de este pasaje la conclusión de que nos hallaríamos aquí ante la fría concepción que Qohélet tiene de Dios, como si se tratara de un ser lejano, que gusta de guardar las distancias y no soporta las confidencias. La crítica de Qohélet no se dirige ni a los píos ni a los pecadores, sino a los «insensatos» (4,17). ¡También la religión exige inteligencia! Desde siempre, en efecto, son muchos los que muestran ser religiosos, pero no todos entienden en qué consiste la religión. La religiosidad de Qohélet no es la del distanciamiento, como ya se ha dicho, sino la de la sapiente sobriedad. No es la del fervor escaso y el Dios lejano y su débil presencia, sino la del respeto, la escucha, la lealtad y la fidelidad (cf. 5,6: «teme a Dios»; 4,17: «ir dispuesto a escuchar»; 5,3: «si haces un voto... no tardes en cumplirlo»; 5,5: «no digas... fue una inadvertencia»). El Dios de Qohélet no es la

presencia oprimente, sino silenciosa, que estima en más la obediencia que los sacrificios. Qohélet no sólo no es ateo, sino que rehúye tanto el peligro de una negación racionalista del culto como el entusiasmo fanático e intemperante de la religiosidad incontrolada.

Los sacrificios y la obediencia (4,17)

Qohélet sigue la estela de la predicación profética que se inicia ya en Samuel: «¿Acaso se complace Yahveh en los holocaustos y en los sacrificios tanto como en la obediencia a la voz de Yahveh? Mira: la obediencia es mejor que el sacrificio, y la docilidad que el sebo de los carneros» (1Sam 15,22). Pueden multiplicarse sin dificultad las citas: cf. Am 5,21-25; Is 1; Miq 6,6-8; Jer 7. Y tras ellos releamos Oseas 6,6: «Porque amor quiero yo, y no sacrificios, conocimiento de Dios más que holocaustos.»

Se abre con la exhortación imperativa, inesperada en Qohélet («vigila»), la amonestación relativa a los «pasos» que se dirigen a la casa de Dios, es decir, a la conducta religiosa en el culto. Quien busca la presencia de Dios en el templo (idea expresada mediante el verbo «acercarse») debe, ante todo escuchar: «Acércate tú, y escucha cuanto te diga Yahveh» (Dt 5,27). Sin la pureza y la rectitud del corazón, el sacrificio sería simple rito formalístico, vacío. Al igual que en los profetas, este principio era también un *topos* de la doctrina sapiencial: «El sacrificio de los malvados es abominable, y más si se ofrece con mala intención» (Prov 21,27; cf. 15,8; 21,3). Ya antes del 2000 a.C., en la obra sapiencial egipcia *Las enseñanzas para el rey Merikarê* se declaraba: «Es más agradable (al dios) la verdad de un hombre recto que el buey (ofrecido en sacrificio) de quien obra el mal» (líneas 127-128).

Los necios piensan, en cambio, que el sacrificio borra

automáticamente las culpas, sin necesidad de convertirse ni de escuchar obedientemente al Señor. El final de 4,17 encierra dificultades. Al pie de la letra dice: «porque ellos no saben hacer el mal». ¿Es una disculpa en favor de los necios? ¿O un rasgo irónico y despreciativo? Probablemente el texto quiere decir que los necios son hasta tal punto estúpidos y ciegos que no se dan cuenta ni tienen conciencia de que obran mal, o también que ignoran las desastrosas consecuencias que se derivan de sus actos. En cualquier caso, Qohélet critica la religiosidad formalista, presuntuosa y necia, privada de interioridad.

Las oraciones (5,1-2)

Se habla aquí de la oración hecha «ante Dios», es decir, en el templo. La oración no debe ser un torrente desbordado de palabras precipitadas ni una cascada de fórmulas apresuradamente recitadas. En este mismo sentido, Jesús dirá: «Cuando estéis orando, no ensartéis palabras y palabras, como los gentiles; porque se imaginan que a fuerza de palabras van a ser oídos» (Mt 6,7). Ya en el texto egipcio *Las enseñanzas de Any* (950-850 a.C.) se decía: «No grites en el templo de Dios, porque él detesta los gritos. Si has orado con corazón amoroso, satisface tus deseos, aunque tus palabras sean ocultas, porque él oye lo que dices y acepta tu oferta.»

Qohélet no previene aquí contra la oración, sino contra un cierto modo de orar demasiado locuaz y precipitado. El orante debe pensar seriamente en lo que dice y tener clara conciencia de que Dios está en el cielo, es absolutamente trascendente, en tanto que él está en la tierra, es pequeño e incapaz de influir en Dios. La plegaria no es un intento de dominar a Dios, de condicionarlo e inducirlo a hacer lo que se le pide. «Dios está en el cielo» equivale a decir que escapa al control del hombre y

que nuestras oraciones no pueden presumir de menoscabar la absoluta libertad divina. El Salmo 115,3 establece un nexo entre «estar en el cielo» y la libertad: «Nuestro Dios está en los cielos, y todo cuanto quiere puede hacer.» La plegaria no puede pretender modificar la voluntad de Dios. Muy al contrario: es más oír que hablar (cf. 4,17).

Interpretar 5,1 como expresión de la falta de interés de Dios hacia el hombre, o como una descripción que presenta a Dios bajo la forma de un déspota, se nos antoja fruto del prejuicio según el cual Qohélet «tiene que» ser herético. Qohélet está en sintonía con el Salmo 115,16: «Los cielos son los altos del Señor y la tierra la dio a los humanos.» Cuando el hombre ora no da nada a Dios, no añade nada a la grandeza y a la gloria divina. Con otras palabras: la oración sirve al hombre, no a Dios.

Se ha llegado incluso a escribir que Qohélet sostiene que la oración es inútil, porque se imagina a Dios como un ser lejano e indiferente. Pero toda la Biblia, incluida la oración del padrenuestro, recuerda incesantemente al orante que «Dios está en el cielo». Baste mencionar aquí un pasaje de la plegaria de Salomón: «Pero, ¿es verdad que Dios habitará en la tierra? Si los cielos y los cielos de los cielos no tienen capacidad para contenerte, ¡cuánto menos este templo que yo he construido!» (1Re 8,27). Y en el mismo sentido Qohélet: Cuando vayas a la casa de Dios (4,17) recuerda que Dios está en el cielo.

El versículo 5,2 se introduce con un *kî*, señal de que lo que sigue es una cita. Se trata, en efecto, de una sentencia parecida a las del libro de los Proverbios, en las que la segunda parte se inicia no con la partícula comparativa «así», sino con la simple conjunción «y» (cf. Prov 11,18; 25,23; 26,20; 27,17). Al citar un proverbio, Qohélet aleja la idea de que esté proponiendo teorías nuevas y desacostumbradas. La cita confirma que en los sueños afloran y se expresan nuestras preocupaciones, del mis-

mo modo que en los discursos torrenciales e incontrolados fluye la estupidez del necio. En este mismo sentido, Prov 10,19: «En el mucho hablar no falta pecado; quien refrena sus labios es sensato.» Y el propio Qohélet dirá en 10,14: «El necio multiplica las palabras.»

Así, pues, la oración ha de ser no sólo sobria y mesurada sino, también, y sobre todo, sensata, inteligente. El orante mide sus palabras no por temor a un Dios despótico que quiere mantener las distancias, sino porque sabe que «Dios está en el cielo» y no es tarea fácil formular una plegaria prudente y como es debido. La oración no es desahogo incontrolado ni vulgar palabrería.

Los votos (5,3-4)

Hacer promesas o formular votos a Dios era una práctica habitual, que se mantuvo también en el Nuevo Testamento (incluso Pablo hizo un voto, Act 18,18). La legislación bíblica sobre los votos es amplia y minuciosa (cf. Lev 7,16-17; 22,18-23; 27,1-25; Núm 6). La primera parte del versículo 3 calca Dt 23,22: «Si haces un voto a YHWH tu Dios no tardarás en cumplirlo», aunque omitiendo el nombre de Yahveh, como es habitual en Qohélet.

El final del versículo 3, «cumple lo que prometas», se sitúa en la línea del Sal 76,12: «Haced votos y cumplidlos al Señor vuestro Dios.»

Sería necedad, falta de inteligencia e insensatez no cumplir las promesas hechas. Qohélet no habla aquí de «pecado» (como en Dt 23,22) sino de «necedad». No obstante, no puede decirse que para él se trate sólo de una cuestión de estilo, de una norma dictada por el buen sentido y el decoro. Como ocurre a menudo en el libro de los Proverbios, para Qohélet «necio» y «malvado» son conceptos estrechamente emparentados. El necio no es sólo un disminuido mental. Por eso Dios no

ama a los «necios», es decir, no le agradan quienes se portan como malvados. Hacer votos y no cumplirlos es deslealtad y signo de poca seriedad y escaso empeño.

Por lo demás, las enseñanzas de Qohélet concuerdan con las sapienciales. Así, Prov 20,25 afirma: «El hombre se enreda si dice a la ligera: Esto es santo, para luego arrepentirse de lo prometido.» Y Ben Sirá: «Que nada te impida cumplir el voto a su tiempo; no aguardes hasta la muerte para ser justificado. Antes de hacer un voto prepárate; no seas como hombre que pone a prueba al Señor» (Eclo 18,22-23).

La conclusión (v. 4) no expresa escepticismo respecto de los votos, sino que critica una religiosidad superficial y ligera. El Evangelio dirá que ha cumplido la voluntad del padre no el hijo que dice sí pero luego no obedece, sino aquel que, aunque dice «no quiero», hace a continuación lo que se le ha ordenado (Mt 21,28-31). Qohélet afirma, con estilo sapiencial, que es mejor no hacer votos que hacerlos y no cumplirlos. También el orador griego Menandro de Laodicea, contemporáneo de Qohélet, decía: «Si haces un voto a Dios, no creas que él lo olvida» (*Sentencias* 347).

Las inadvertencias (5,5-6)

Qohélet no es ni sacerdote ni profeta. No tiene el *pathos* del predicador que exhorta, invita, solicita e intenta persuadir con urgentes y cálidas amonestaciones. Quiere educar para una religiosidad crítica, racional. Conoce la legislación religiosa que prevé pecados por inadvertencia: *segagah* es una ofensa, un «pecado» cometido sin conocimiento o intención (cf. Núm 15,22-31; Lev 4,2-5). La ley obligaba a quien había incurrido en una «inadvertencia» a confesarla y a expiar la culpa con un sacrificio (por ejemplo, una cabra). La «confesión» de la culpa se hacía en presencia del «enviado», es de-

cir, de un funcionario del culto del templo o de un sacerdote (cf. Lev 5,5).

Se comete con gran facilidad un pecado de aparente inadvertencia cuando se habla a la ligera, sin reflexionar, sobre todo en momentos de ira (por ejemplo, conjuros o juramentos, cf. Lev 5,1.4). Es terrible el poder de la «boca», como recuerda Prov 18,21: «Muerte y vida dependen de la lengua: quien bien la emplea comerá su fruto.» De la boca fluyen justicia y maldad: «El corazón del justo medita la respuesta, la boca de los malvados profiere maldades.» Y otro proverbio dice: «La boca del justo es fuente de vida; la violencia cubre la boca de los malos» (10,11).

Siguiendo la línea sapiencial, también Qohélet estima que es gran señal de sabiduría y de virtud no pecar con la boca (5,5). En el Nuevo Testamento, Santiago anota breve pero eficazmente: «Si alguno no falla en el hablar, ése es varón perfecto, que puede refrenar también el cuerpo entero» (Sant 3,2).

Pero más grave aún que el superficial atolondramiento en el hablar es presentarse al sacerdote y afirmar que se trató de una «inadvertencia», es decir, un acto no querido, cuando lo que no se ha querido, en realidad, es estar atentos, ser razonables y responsables. «Para que» no despierte la cólera de Dios, o por miedo a que se aíre, se declara que no se actuó con conocimiento de causa o con mala intención.

Puede haber, por supuesto, pecados de inadvertencia, pero aquí Qohélet se refiere sólo a los pecados que se cometen al hablar. Pues bien, quien habla a tontas y a locas y peca es un necio y un malvado, porque no sabe controlarse. Y por eso es falso decir que fue una inadvertencia. Dios no puede aprobar este tipo de comportamiento y de hecho se afirma, recurriendo a una metáfora, que «se aíra» y destruye «la obra de tus manos», es decir, te hace experimentar la ruina.

El versículo 6, tal como se lee en el original, parece

incomprensible. El texto hebreo no tiene verbos. Se compone de tres sustantivos: «sueños», «vanidades» (*hebel*, en plural), «palabras». Su tenor literal dice: «Verdaderamente, en una multitud de sueños y de vanidades y de muchas palabras.» Todas las correcciones y reconstrucciones propuestas son hipotéticas y discutibles. La versión italiana oficial («porque de los muchos sueños proceden muchas desilusiones y muchas palabras») puede entenderse como un intento de poner en guardia frente a los «sueños», de los que brotan muchas desilusiones y muchas y vacías o vanas palabras. En la versión castellana que usamos aquí, los sueños no son origen o causa de las desilusiones, sino, por el contrario, producto o resultado de los afanes; del mismo modo, las muchas palabras serían el origen de las «vanidades». Es también posible que «sueños», «vanidades» y «palabras» aludan a otras tantas formas degradadas de religiosidad, contra las que Qohélet sugiere la fe seria: el temor de Dios. Lo que cuenta, mucho más que los sacrificios, las prolijas oraciones charlatanas, los votos hechos a la ligera y no cumplidos, los pecados falsamente confesados como inadvertencias, los sueños, las múltiples vanidades y tantas y tantas palabras, es el profundo y reverencial respeto a Dios, que es justamente lo opuesto a todas las actitudes del necio antes descritas.

XII

LAS ILUSIONES DE LA RIQUEZA Y LA VERDADERA FELICIDAD
(Qohélet 5,7-19)

7Si ves que en una provincia se oprime al pobre y se conculca el derecho y la justicia, no te turbes: por encima del grande vigila otro grande, y por encima de ellos otros mayores. 8El fruto de la tierra es para todos: hasta el rey está sometido a un campo. 9Quien ama el dinero, nunca tiene bastante; quien ama la opulencia, no le saca provecho. También eso es vanidad. 10Donde hay mucha riqueza, hay muchos a comerla y, ¿qué consigue con ello el propietario más que el verlo con sus ojos?

11Dulce es el sueño para quien trabaja,
coma poco o mucho;
pero al rico, la saciedad
no le deja dormir.

12Hay una triste desventura que he visto bajo el sol: las riquezas que alguien posee para su propio mal. 13Pierde esas riquezas en un mal negocio; si le nace un hijo, nada tiene en sus manos para él. 14Salió desnudo del seno de su madre y se marchará lo mismo que vino, sin sacar de su trabajo nada que pueda llevarse consigo. 15También eso es una triste desventu-

ra: que se vaya lo mismo que vino. ¿Qué provecho saca de su esfuerzo inútil? [16]*Todos sus días discurren en oscuridad y tristeza, entre grandes dolores, enfermedades y disgustos.*

[17]*Entonces he visto que la dicha para el hombre consiste en comer, beber y gozar del fruto de todas las fatigas que se toma bajo el sol durante los días de vida que Dios le concede, pues tal es su destino.* [18]*Además, el que Dios conceda a un hombre riqueza y fortuna, y le permita utilizarla, servirse de ella y gozar del fruto de su trabajo, es don de Dios.* [19]*Así no tendrá que estar siempre pensando en los días de su vida, porque Dios le llenará el corazón de alegría.*

Algunos comentaristas leen los versículos 7-8 como una sentencia aislada, desvinculada del contexto, sobre la omnipresencia de la opresión y de la injusticia social. Las dificultades de interpretación, especialmente del versículo 8, que ha sido definido como una *crux insuperabilis,* aumentan aún más las incertidumbres acerca de la estructura literaria. Pero resulta posible ver un nexo entre los versículos 7-8, que hablan de la autoridad que intenta imponer tasas o impuestos, y el versículo 10 acerca de los que aman el dinero con insaciable avidez: el poder se acompaña del deseo de riqueza. Es aconsejable, pues, leer la perícopa como un todo, aun distinguiendo en ella dos partes.

La pirámide de los explotadores y la codicia (5,7-9)

Vuelve, como en 3,16-4,16, la crítica a la sociedad a través de la insistencia en algunos temas (la opresión, la injusticia) y la reasunción del motivo del «rey» (4,13-16). En esta segunda tabla de crítica social (5,7-6,10) el factor dominante es la dimensión económico-administrativa, gestionada por centros de poder que, aunque lejanos, cuentan con agentes y colaboradores en Judea, tanto en la capital como en los pueblos y las aldeas.

Martin Hengel describe con las siguientes palabras la situación en la Palestina de la época de Qohélet: «La idea básica de las monarquías helenistas era que todas las tierras conquistadas pasaban a ser propiedad del rey, que las podía administrar con la misma libérrima voluntad con que un agricultor macedonio explota sus propiedades... La producción agrícola en la «tierra del rey» estaba sujeta a una rigurosa programación: todos los sectores de la producción y del comercio se hallaban insertos en un complejo sistema de contratas y de controles estatales, de modo que afluían sin cesar a las cajas rurales ingentes sumas... Así, pues, bajo la dominación tolemaica la sociedad palestina estaba compuesta por varios estratos. Mientras que bajo los nuevos señores la aristocracia local había mejorado su posición, en cuanto que participaba del despliegue económico y estaba dispuesta a asumir, al menos en parte, las costumbres y la lengua de la clase helenista dirigente, las amplias capas populares se veían sujetas a una creciente explotación bajo las formas de empleo intensivo practicadas tanto por el Estado como por los particulares...» (*Ebrei, greci e barbari*, Brescia 1981, p. 48-49.55). En aquella época se introdujeron nuevas tecnologías, algunas de ellas mencionadas por el propio Qohélet: la noria de cangilones (Qo 12,6), los regadíos artificiales (Qo 2,6), el arado para la siembra (Qo 11,4.6), los lagares para el vino. Todo el Egipto tolemaico se había convertido en una *money-making machine*, una máquina de hacer dinero. Este inmenso organismo exigía una burocracia administrativa compleja y articulada, capaz de actuar con eficacia también en la provincia (*medinah* en 5,7; cf. 2,8) y de llegar hasta la última granja palestina. Se había construido una gigantesca pirámide de «cargos» o «personas de alto rango» (*gaboah* = alto, v. 7), contratistas o empleados del Ministerio de Hacienda. Cada uno era vigilado y controlado por otro con amenaza de graves castigos para los

casos de intento de fraude en perjuicio del rey. Los engranajes de aquella maquinaria estaban bien engrasados mediante favores y apoyos mutuos. El uno defendía y custodiaba al otro (en el versículo 7 el hebreo utiliza, para la idea de «vigía», el verbo *shamar*, que también significa «proteger»). O, como dice el proverbio: un lobo no muerde a otro lobo. Los «altos cargos» se protegen y se defienden entre sí.

¿En qué se convierte entonces la provincia? El término *medinah* indica un territorio (= provincia), pero su origen se halla en la raíz verbal *dîn* (= juzgar), lo que significa un área delimitada con fines jurídicos, es decir, un «distrito legislativo». En este espacio, que debería caracterizarse por el imperio de la justicia, lo que ocurría en realidad era que el pobre se veía oprimido por la despreocupada prepotencia de los «altos cargos» y el derecho y la justicia eran violados y pisoteados. Pero cada funcionario ampara a su colega. Y no tienes por qué asombrarte ante semejante situación. Serías un ingenuo si pensaras que tu miserable protesta, tus apelaciones, tus gritos de indignación pueden cambiar una situación de injusticia «institucionalizada». Es como confesar que hay condiciones sociopolíticas que no pueden modificarse con nobles apelaciones a la justicia, aunque Qohélet no lo excluye ni menosprecia. Pero sería erróneo, a mi entender, extraer de aquí una condena de la misma vida política o, como algunos han dicho, de la «vergonzosa ley de la política, hasta hacer purgar cuanto de vergonzoso son capaces de hacer los políticos». La partícula «si» *('im)* que aparece al comienzo del versículo 7 («si ves») indica una situación potencial, hipotética, algo que puede darse, pero no una ley general, universal de la sociedad.

El versículo 8 es un jeroglífico, tanto en lo referente al sentido de la frase como a su conexión con el texto. Los comentaristas han ensayado varias soluciones, pero no concuerdan entre sí. Al pie de la letra el versículo dice:

«El provecho de un país, en todo, es éste: un rey para un campo cultivado.»

Uno de los posibles sentidos sería: vivimos en una sociedad en la que la corrupción se expande y ha anidado en las instituciones administrativas (v. 7), pero aun así no cabe soñar –como algunos hacen– en un retorno a la economía de una sociedad preestatal, porque al país, considerado en su conjunto, se le deriva un cierto bienestar general del hecho de que la tierra no quede abandonada al juego del mercado libre, sino que esté sujeta al gobierno de un rey (v. 8). Allí donde interviene el Estado, la administración puede ciertamente cometer injusticias y opresiones, pero sería peor que cada cual se dedicara a sus propios asuntos, sin regulaciones públicas. Si se acepta este significado, el versículo 8 suena como la cita de una frase publicitaria difundida por las centrales del poder tolemaico para garantizar el *statu quo*.

A esto replicaría prestamente Qohélet en el versículo 9: el auténtico nudo del problema no es ni la burocracia ni el sistema político-económico, sino el hombre y su insaciable codicia. Ya sea el rey y sus funcionarios o los agricultores propietarios, cuando se ama el dinero jamás se llega a la saciedad. Ésta es –sea cual fuere el sistema sociopolítico– la raíz de los males: el deseo insaciable de poseer, para el que nunca son bastantes las ganancias o, como tal vez sería mejor traducir, «nunca alcanzan los ingresos». Para quien ama el dinero y la riqueza nunca son suficientes las entradas, ni se extingue jamás el deseo (cf. 1,8; 4,8). Debe, pues, buscarse la causa primaria de las opresiones y de las injusticias en el corazón de los hombres, no en la organización de la sociedad. No se debe «amar» el dinero ni la riqueza como si fuesen los fines últimos. Se debe, más bien, saber disfrutar de las riquezas. Pero es incomprensible, es *hebel*, que el hombre esté tan dominado por la codicia del dinero y de las riquezas. Ésta es la enigmática condición

humana, esto es *hebel*: el continuo y jamás satisfecho deseo de tener y poseer.

El engaño de la riqueza (5,10-11)

En los versículos 10-11 aparecen otros dichos proverbiales que prolongan la reflexión sobre la riqueza. Incluso cuando estas riquezas no están en manos de un avaro obsesionado por el deseo de poseerlas (v. 9), sino que son administradas con magnanimidad, ven aumentar los parásitos o, como se describe con viva plasticidad, los «devoradores de bienes». Y, en tal caso, ¿en qué consiste la satisfacción del poseer como no sea el de ver crecer a un mismo tiempo tanto sus riquezas como el tropel de sanguijuelas que las devoran? Así, pues, el rico no disfruta ya de sus riquezas, sino que se convierte en simple espectador, «lo ve con sus ojos» (v. 10). ¡Magnífica satisfacción!

Se dirá que la riqueza «harta», llena el estómago, mientras que el pobre trabajador asalariado no puede permitirse banquetes de Lúculo, gastos suntuosos. Pero también la hartura tiene sus contratiempos, ya sean físicos (por ejemplo, una indigestión que no permite un sueño tranquilo), ya psicológicos (el miedo a los ladrones, la angustia por los negocios o por los proyectos a realizar), que le mantienen en vilo o le causan molestas pesadillas. Saciedad no equivale a satisfacción, quietud y felicidad. El obrero, coma mucho o poco, no se ve atormentado ni agitado por preocupaciones, no sufre de insomnio, porque no está «harto» ni, por ende, indigesto, ni en sentido metafórico ni en sentido real (v. 11). De hecho, la glotonería jamás se siente ahíta (6,7) y por eso la saciedad del rico es sólo ansia siempre insatisfecha. También el trabajador puede comer mucho, pero encuentra en ello satisfacción, placer, quietud, porque no está atormentado por las inquietudes que produce

una rica propiedad. La «satisfacción» es deseable (cf. 4,8; 6,3), pero la «hartura» es ilusoria (cf. 6,7).

La bancarrota del rico (5,12-16)

En la escena de este mundo pueden verse otras «desdichas», por ejemplo, las desventuras provocadas por una enfermedad maligna o por una desgracia: riquezas acumuladas en el banco por un rico propietario que se convierten en infortunio y daño. Ocurre a veces que incluso aquella «fortuna» por la que tanto se ha fatigado y sufrido se transforma, por un malaventurado accidente, en la propia desventura, sin que se hayan podido disfrutar aquellos bienes a los que se ha sacrificado todo. Basta equivocarse en un negocio (v. 13), por ejemplo realizar una mala inversión o llevar a cabo una arriesgada operación especulativa en el momento menos adecuado, para que todo el patrimonio se disuelva en humo (v. 13). La quiebra financiera o la bancarrota repercute también en los hijos, que se encuentran con las manos vacías. Padre e hijo se ven privados de aquellos bienes de los que esperaban disfrutar y que tenían «a buen recaudo» (v. 12) en sus cuentas bancarias, a la espera de obtener de ellos placeres y satisfacciones. La desventura no se reduce sólo a la pérdida del patrimonio familiar acumulado sino, sobre todo, al hecho de que no se ha podido disfrutar de él y todo se ha reducido a sudar y fatigarse para acumularlo.

Los ejemplos citados de quiebra económica muestran elocuentemente la «desnudez», es decir, la débil y miserable condición humana: pero incluso aunque no se hayan sufrido en el curso de la vida reveses financieros ni se haya fracasaso en los negocios, es bien cierto que todos pierden con la muerte sus fortunas. Aquí da Qohélet el mismo acorde que el libro de Job: «Desnudo salí del seno de mi madre y desnudo allá volveré» (Job

1,21). A su vez, el Salmo 49 canta: «No te inquietes si un hombre se enriquece y acrecienta la hacienda de su casa, pues nada llevará cuando se muera, ni su hacienda irá tras él» (v. 17-18). Y la primera carta a Timoteo amonestará: «Al venir al mundo, nada trajimos; y nada podemos sacar de él» (1Tim 6,7). El original hebreo repite dos veces, en los versículos 13-14, la imagen de la «mano» *(beyadô)*: de una parte, una mano que no tiene nada que ofrecer al hijo, de la otra la mano de un moribundo, con las marcas de sus fatigas, pero vacía. Se puede haber trabajado de firme en la vida y haber amasado riquezas, pero nadie puede llevarse nada consigo cuando el hombre traspasa desnudo las fronteras de la muerte. Abandonamos este mundo sin bagaje, del mismo modo que llegamos a él sin nada. Las palabras «en mano» equivalen a la moderna expresión «en la cuenta bancaria». Cuando el hombre muere, no puede sacar una cantidad para llevarla consigo.

Sintetizando el contenido de los versículos 12-14, puede concluirse que salir de este mundo «exactamente igual» (éste es el sentido del arameo *kol-'ummat*) que como se vino a él es una desdichada calamidad, es como una «enfermedad maligna» (cf. v. 12). Si, al final, todo trabajo es esfuerzo arrojado al viento porque no garantiza resultados estables y sólidos, no efímeros, ¿qué provecho saca el hombre de todos sus afanes? (v. 15). No tiene sentido acumular riquezas para disfrutarlas en el futuro, porque la muerte las evapora presto o porque basta un accidente cualquiera para perderlas... No tiene, pues, sentido, vivir para las riquezas, convertirlas en meta a la que se sacrifica hasta la propia vida. Sin ellas nacimos y dejándolas moriremos. Quien sitúa las riquezas en la primera fila de sus pensamientos y las convierte en ídolo de su vida se condena a vivir días tristes y oscuros, con muchas desventuras, penas y fastidios (v. 16). Pero no sólo el pobre que quiere enriquecerse vive todos sus días «en la oscuridad», es decir,

ahorrando y sacrificándose para poder tener a mano una buena hucha, sino también los acaudalados obsesionados por la idea de amasar más y siempre más.

En cualquier caso, el error consiste en no saber disfrutar de lo que se tiene y dejarse intoxicar por el frenesí de las posesiones, del trabajo, de la producción. Los bienes producidos, el trabajo, las riquezas están al servicio de la felicidad del hombre, de su satisfacción. Son meros instrumentos, que se abandonan una vez alcanzado el objetivo. Es, por tanto, insensato vivir para ellos, como si fueran fines.

La experiencia de la alegría (5,17-19)

Como alternativa a la búsqueda desesperada y desesperante de las riquezas, «esto es lo que he visto», dice Qohélet (v. 17). Y nos propone a continuación su teoría de la vida, sus enseñanzas sobre el «bien supremo» (*tôb 'asher-yapeh*: bueno y hermoso) que el hombre puede alcanzar.

Qohélet comenzó (5,7-16) presentando el caso del rico que no acierta a disfrutar de sus bienes. Ahora introduce una situación en la que este hombre sí es capaz de gozar de su patrimonio. El cambio es «teológico»: en sólo tres versículos figura, en efecto, cuatro veces el término «Dios» (*'elohim*: 38 veces en todo el libro; exceptuando el epílogo [12,12.14] tantas como el vocablo *hebel*). Es Dios quien nos capacita para tener riquezas y es también él quien da la posibilidad de disfrutarlas. Pero puede ocurrir igualmente que Dios conceda riquezas y no permita, en cambio, que una persona sea feliz con ellas (6,2).

Los días de la existencia humana son pocos, contados (v. 17); aun así, son un don de Dios, la «suerte» o «parte» (cf. 2,10; 11,2) que a cada uno le toca. Por consiguiente, el bien supremo posible y adecuado al hombre

es disfrutar o experimentar el bien, comiendo y bebiendo, gracias al patrimonio que se ha procurado con su propio esfuerzo (v. 17).

Es también (*gam*, v. 18) don divino que una persona a la que Dios ha dado riquezas y posesiones, tenga asimismo la capacidad de «comerlas» o consumirlas, de «beberlas» o tomar su parte y alcanzar el goce y la felicidad por medio de ellas.

El problema con que se enfrenta Qohélet en este pasaje no es saber por qué hay en el mundo ricos y pobres, sino por qué hay ricos que se sienten infelices y desesperados y otros, en cambio, están dichosos y contentos. ¿Por qué la riqueza es unas veces enfermedad maligna (cf. v. 12-16) y otras, en cambio, proporciona placeres y satisfacciones? La diferencia no está en la riqueza, sino en el hombre: quien considera sus bienes únicamente como el fruto que puede obtenerse con esfuerzos y afanes continuos y desesperados no conseguirá disfrutar de ellos. Quien los acepta como un don divino sabrá extraer dicha y contento.

Pero, ¿puede sentir gozo y felicidad una persona cuya existencia es tan breve que puede contarse el número de sus días? No hay que dedicarse a «pensar» y «recordar» (v. 19) continuamente la brevedad de la vida. Este pensamiento resulta a veces tan obsesivo y absorbente que siega de raíz toda alegría.

Dios provee para que el hombre no piense «demasiado» (v. 19), con obsesiva obstinación y monomaníaca insistencia, en la brevedad de la vida, haciendo que su corazón esté «ocupado» con el don divino de la alegría. Cuando el corazón humano experimenta la dicha, el gozo que procede de Dios, no se siente ya angustiado o preocupado por la brevedad de la existencia: «come» a grandes o pequeños bocados y «bebe» a grandes tragos o a pequeños sorbos. La alegría le hace vivir intensa y plenamente el momento presente, sin huidas al «recuerdo» del pasado llanto o al «sueño» de un futuro inexistente.

Es muy discutido el sentido del hebreo *ma'aneh* en el versículo 19. Tres son los posibles significados fundamentales del verbo *'anah*: «responder», «tener ocupado», «afligir». Parece razonable admitir que al usar un verbo tan polivalente Qohélet ha querido poner a prueba a sus lectores. El mismo verbo aparece en 1,13 y 3,10, donde «Dios» figura como sujeto que da al hombre una *'inyan* (= *ocupación, tarea*): a partir del contexto, se quiere deducir que aquí el verbo *'anah* debe significar «estar/tener ocupado». Pero lo cierto es que esta acepción no aparece en ningún otro lugar, fuera del libro de Qohélet y de Ben Sirá B 42,8. De acuerdo con la raíz verbal, su sentido originario sería «estar activo u ocupado en relación a alguna cosa». Según esto, puede entenderse que significa, a tenor del contexto, o bien «responder» o bien «tener ocupado». No tiene, ciertamente, el sentido de «distraer»: en nuestro caso, el versículo 19 querría decir que Dios distrae al hombre de pensar en la brevedad de la existencia mediante el recurso de proporcionarle alegrías.

Está más conforme con el contexto –que habla del don divino (v. 18) de poder gozar de la vida– la interpretación según la cual Dios responde a través de la alegría de su corazón. La experiencia íntima y profunda de la dicha o de la alegría es, ya en sí, una revelación de Dios. El «temor de Dios» consiste en conocer, con plena reverencia y hondo respeto, que Dios es el Absoluto incognoscible, misterioso. Es el «sentido» del misterio divino. En cambio, la alegría es una experiencia «cordial», viva y penetrante –aunque dure un fugaz momento– de Dios. Es una «respuesta», se diría que casi una palabra de Dios.

Proponer esta interpretación no es –como se ha dicho– puro ejercicio voluntarioso de intérpretes optimistas. Existen a su favor convincentes razones filológicas y literarias. Si Qohélet acaba de decir que el hombre tiene la posibilidad de disfrutar de los bienes que posee

como don divino, ¿resulta lógico que afirme inmediatamente a continuación que este don es sólo un narcótico? Esto equivaldría a suponer que para él Dios es algo verdaderamente monstruoso. En 5,19 topamos, pues, con un punto crucial para la comprensión de todo el libro y de la visión teológica que propone.

XIII

LAS DIVAGACIONES DEL DESEO
(Qohélet 6, 1-12)

[1]Hay otro mal que he visto bajo el sol y que es duro para el hombre. [2]A un individuo Dios le concede riqueza, fortuna y gloria: nada le falta de cuanto pudiera desear. Pero Dios no le permite disfrutar de todo eso, sino que lo disfruta un extraño. Esto es vanidad y triste desventura.

[3]Otro tiene cien hijos y vive largos años; pero por muchos que sean los días de su vida, si no disfruta de sus bienes ni tiene siquiera tumba propia, yo diría que un aborto es más dichoso que él. [4]El aborto viene en tinieblas, en tinieblas se va, y en tinieblas queda sepultado su nombre: [5]no vio el sol ni lo conoció. Pues bien, más descanso tiene éste que aquél. [6]Porque aunque aquél viviera dos veces mil años, si no ha gozado de bienestar, ¿no van los dos al mismo lugar?

[7]Todo el trabajo del hombre es para su boca, pero el apetito nunca se ve harto. [8]¿Qué ventaja tiene el sabio sobre el necio? ¿Qué ventaja tiene el pobre en saber tratar con los hombres?

[9]Más vale ver con los ojos que perderse en cavilaciones. También esto es vanidad y esfuerzo inútil. [10]De cuanto existe ha sido ya pronunciado el nombre. Y ya se sabe lo que es el hombre: no puede entrar en un litigio con quien es más fuerte que él. [11]Donde hay muchas palabras hay mucha vanidad; y el hombre, ¿qué gana con ello? [12]¿Quién sabe lo que es bueno

para el hombre durante la vida, durante los días de su vida de vanidad, por la que pasa como una sombra? ¿Quién indicará al hombre lo que después de él sucederá bajo el sol?

Qohélet acaba de decir que es posible una dicha dada por Dios como revelación suya. Pero no por eso olvida que son muchos los hombres incapaces de felicidad. Viven de deseos frustrantes, de desilusiones desgarradoras, de sueños insatisfechos, y se atormentan incesantemente sin conseguir ventajas de las que poder disfrutar. Su existencia transcurre «vacía» (cf. 5,18), es decir, privada de alegría y de satisfacciones, como una sombra que, en vez de proporcionar refrigerio, frescor y reposo, incluso en su misma fugacidad (v. 12), se ve azotada por el viento gélido de preguntas inquietantes y sin respuesta («¿quién sabe», «quién puede?») sobre el sentido de la vida y el destino futuro del hombre «bajo el sol», es decir, en este mundo. ¿Cuál es el «bien» (v. 12) que le conviene al hombre, sea en el presente o en el «futuro»? (v. 12). ¿Qué «ganancia» (v. 11) saca el hombre, esto es, en qué consiste la calidad buena de la vida o el bien verdadero para los humanos? Se dicen muchas palabras, se elaboran muchas teorías, ideologías e hipótesis, que no hacen otra cosa sino acrecentar la sensación de desilusión y la densidad de lo enigmático. La frase tiene en hebreo una enorme eficacia (*debarîm harbeh marbîm habel:* muchas palabras, muchas desilusiones). Si *debarîm* significa también –como es perfectamente posible– «hechos», «acontecimientos», entonces lo que se quiere decir es que no hay resultados satisfactorios, resolutivos, en todo cuanto el hombre lleva a cabo. Para Qohélet el hombre es, ante todo, un ser que se interroga, pregunta, busca. Incluso en la sección que ahora examinamos, el autor más que dar respuestas plantea preguntas (cf. 6.8.11.12.). El hombre es pregunta porque es esencialmente «deseo», concepto que Qohélet expresa con el vocablo hebreo *nefesh* (literalmente:

gula), empleado siete veces (número simbólico de la perfección): 2,24; 4,8; 6,2.3.7.9; 7,18. De estas siete veces, nada menos que cuatro figuran en nuestro pasaje. Así, pues, para Qohélet la existencia humana no es sólo un «dato» o un mecanismo, sino que está constituida por el «deseo» de vivir, que se expresa como deseo

– de conocer,
– de poseer,
– de disfrutar.

Pero, ¿cuál es el bien que el hombre puede conocer, poseer y disfrutar? A la aporía en que desemboca toda experiencia humana se la denomina *hebel*. «También eso es vanidad y triste desventura» (v. 2; cf. 9). La codicia humana es parecida a la de un «enfermo crónico» afligido por una grave dolencia (v. 1), constreñido por su deseo a una carrera interminable en pos del viento (v. 9). Este «mal» (v. 1) afecta a la humanidad entera y «es duro» (v. 1). No permite que los hombres conozcan, posean y disfruten de su verdadero bien.

Y sin embargo, todo cuanto existe tiene, desde siempre, un «nombre», un destino y un sentido que le ha sido dado por Dios (v. 10). Lo que acontece no es, pues, absurdo. Pero sólo Dios conoce este sentido y sólo él puede, por ende, nombrarlo. Sólo Dios sabe en realidad qué es el hombre, porque al nombrarlo le da la existencia. En cuanto que es llamado por Dios por su propio nombre, el hombre tiene límites fijos y precisos. De Dios puede aprender a conocerse. Es, por tanto, inútil que luche y discuta, como intentando –al modo de Job– entablar un proceso imposible con quien es más fuerte que él, con el mismo Dios (v. 10). Contender con Dios quiere decir no reconocer su propio «bien», limitadamente humano, y negarse a aprender de Dios.

Los versículos 10-12 están puntuados con cuatro *mah* (= ¿que?) y dos *mî* (= ¿quién?) interrogativos. La señal de la limitación del hombre en cuanto criatura es justamente su ignorancia en un mundo que él no puede ni

cambiar ni conocer a fondo: ignorancia de sí, de su futuro y de su «bien». Es, pues, insensato tanto discutir con Dios, porque él sí conoce el «nombre» y el sentido de las cosas todas, como multiplicar las «palabras» y los «hechos», porque no se llega así a la meta deseada. Qohélet había sugerido ya la solución en un pasaje anterior: es en la alegría del corazón donde pronuncia Dios su respuesta reveladora (5,19), que da cumplimiento al «deseo» humano. La necedad consiste justamente en no saber «disfrutar», en no acertar a encontrar alegría y satisfacción en lo que se vive. La sabiduría tradicional tendía a identificar la felicidad con la posesión de riquezas, son una posición social honorable, una familia numerosas y una vida longeva, todo ello entendido como dones concedidos por Dios al sabio (cf. Prov 3,16; 8,8). Pero, ¿nos hacen felices estas cosas? Analicemos algunos de los casos que nos proporciona la experiencia.

El primero de ellos (v. 2) es el de un hombre que posee bienes, riquezas y honores o prestigio social, de modo que nada le falta para satisfacer sus deseos. Y, sin embargo, no consigue disfrutar de todo cuanto tiene. No se dice cuál es la causa que bloquea e impide su alegría: ¿enfermedad, temperamento, angustias y preocupaciones? El hecho es que no «come» (5, 10), es decir, no goza de sus bienes. Los disfruta un extraño, quienquiera que sea. Probablemente el texto intenta sugerir que uno es el que posee y otro el que se deleita. Y, sin duda, hay quienes gozan del trabajo ajeno. Con todo, es Dios quien da los bienes, como enseñaba la sabiduría tradicional. Pero Dios concede a unos la capacidad de disfrutarlos que niega a otros. Por tanto, y hablando con propiedad, el don de Dios no es la riqueza, ni los honores o los bienes, sino la capacidad de sentirse satisfecho con ellos (5,18). «Esto es vanidad», es algo incomprensible y misterioso. En definitiva debe proclamarse afortunado no a quien posee muchos bienes, sino a quien sabe disfrutarlos.

Obsérvese que los bienes son «dados» por Dios (el hebreo trae el verbo *natan*), mientras que la capacidad de disfrutar no está «concedida» (aquí se recurre al verbo *shalat*: dominar, controlar). Pero, en todo caso, es Dios la fuente tanto de los bienes como de la capacidad de disfrutarlos. Ahora bien, si esta capacidad se les concede a unos y se les niega a otros, ¿no se desprende de aquí que Dios actúa arbitrariamente y que el hombre asiste impotente a los caprichos de un Dios despótico? Atribuir a Qohélet la idea de una doctrina determinista sobre Dios o la hipótesis de un Dios como déspota celeste sería ir más allá de lo que el texto consiente. Qohélet se limita a exclamar: «esto es *hebel*», enigma incomprensible. Pero él mismo niega que se pueda «entrar en el litigio con quien es más fuerte» (v. 10).

El segundo caso, introducido con la fórmula «otro» (v. 3), presenta a un hombre rico, que además de bienes (*tôbah*), tiene una familia numerosa (cien hijos), lo que hace que pueda confiar razonablemente en que sus propiedades no caerán en manos ajenas, sino que pasarán a alguno de sus herederos. Supongamos también que vive muchos años, muchísimos días. Según la sabiduría tradicional, sería el caso modélico del hombre feliz, bendito, afortunado. Riquezas, larga vida, numerosa descendencia. ¿Se puede pedir más?

Tal vez Qohélet tenía presente algún caso concreto –descrito a modo de paradoja– acaecido en su tiempo. Un hombre de venerable ancianidad, rodeado de un ejército de hijos, propietario de abundantísimas riquezas. Pues bien, es una persona insatisfecha, jamás contenta. Su «deseo» no se ha visto aplacado por los bienes que la vida le ha proporcionado. Está perennemente inquieto, atormentado por anhelos nunca saciados (v. 7). Aunque viviera dos veces mil años, esto más, más del doble del más longevo de los patriarcas bíblicos, Matusalén, que alcanzó los 969 años (Gén 25,8), no llegaría a ser un hombre feliz (v. 6). Le falta, en efecto, la capaci-

dad de disfrutar de sus bienes y de saciarse con ellos (v. 3.6). De nada serviría prolongarle la vida ni multiplicar sus hijos y sus propiedades. No es una larga vida lo que otorga la felicidad, porque siempre será limitada. Lo que cuenta es saber disfrutarla dentro de sus límites normales.

El colmo de la desdicha de este hombre es que ni siquiera tuvo sepultura, porque fue asesinado, despojado de sus bienes y abandonado por los crueles homicidas. ¿O tal vez la ironía de Qohélet llega a imaginar que este hombre, tan ricamente colmado de bienes y de honores en la tierra, tuvo, al fin, el «privilegio» de ser arrebatado al cielo (como Elías), sin que se le concedieran, por tanto, las honras fúnebres? No tener sepultura se consideraba un destino infame, terrible (cf. 2 Re 9,33-37; Jer 22,18-19). Era el fin reservado a los criminales. Un final ignominioso.

Ante un caso así, Qohélet concluye fríamente, sin la menor emoción: «Yo diría que un aborto es más dichoso» (v. 3). Si no se disfruta de la vida, mejor es no entrar en ella. Vivir sin alegría no es vivir. Qohélet es más radical aún que el trágico griego Eurípides, que declaraba: «Si alguien tiene una fortuna y hereda además un patrimonio, pero no disfruta de ninguno de sus bienes, no le llamo feliz» (198 N). Con todo, Qohélet no piensa en el suicidio, como tampoco pensaba en él Job, cuyo grito desesperado se evoca en este pasaje (cf. Job 3,16-18).

El aborto es el paradigma del absurdo, del contrasentido: «Vive sin saber por qué o para qué va a las tinieblas (= la muerte), su nombre está cubierto por la oscuridad (= no tiene existencia ni es recordado), no contempla el sol (símbolo de la vida) y no sabe nada» (v. 4-5). El aborto no se ve atormentado, como el hombre, por un deseo insaciable que lo hace sufrir: «vive» sin dolor. No siente deseos y tiene, al menos, su «descanso» (cf. 4,6; 9,17). No es una satisfacción, pero es me-

jor que la atormentada inquietud y la frustración devoradora. La comparación con el aborto no expresa hastío de la vida, deseo de morir, cansancio de vivir. Es, más bien, un modo de decir que sólo se vive de verdad si se disfruta de la vida.

Ya sea un hombre o un aborto, ambos acaban «en el mismo lugar», a saber, en la muerte (3,20). Pero si el fin es igual para los dos, son en cambio muy diferentes las oportunidades que se les ofrecen y sería necio que un hombre viviera como si fuera un aborto. Y, en efecto, vivir sólo de deseos, sin satisfacciones, sería vivir como un aborto que no tiene deseos. Citando un proverbio, puede decirse que las fatigas del hombre tienen como fin la «boca» (= comer), que nunca se harta. Y, del mismo modo, vivir dominado por los propios deseos significa no sentirse jamás satisfecho (v. 7). Un deseo ilimitado genera infelicidad. Es como poseer muchos bienes y no saber disfrutarlos. La felicidad no consiste, en efecto, en la posesión de determinados bienes, sino en la ausencia de deseos insatisfechos y de anhelos insaciables.

Los versículos 8-9 son de difícil interpretación, tanto por la oscuridad del texto hebreo como porque no acaba de verse su conexión lógica con el contexto. Los estudiosos han expuesto numerosas tentativas para solucionar las dificultades, sin que hasta ahora se haya llegado a un acuerdo. Algunos se resignan incluso a pensar que se trata de un texto irremediablemente corrompido.

A mi entender, en el versículo 7 debe verse la cita de un proverbio que pone fin a la reflexión sobre el caso expuesto, a saber, el de un hombre que ha tenido en la vida toda clase de bienes, pero sin la alegría de disfrutar de ellos. Tal hombre es comparable a la «boca» (*pî*), que nunca se harta, y a una «gula» o «codicia» insaciable: es el vivo retrato del infeliz. Tras la cita del versículo 7, vendría la argumentación de Qohélet, introducida

con un *kî* (= ahora bien), seguida de una pregunta retórica que equivale a una negación. En esta interpretación, el versículo 8 tiene el siguiente sentido: «Ahora bien, el sabio, como bien sabemos, en nada supera al necio, porque ambos mueren» (cf. 2,12-17). Hay una alusión al tándem hombre rico-aborto (v. 3-4): los dos van al mismo lugar (v. 6). La muerte iguala a sabios e ignorantes. Incluso en el caso de que el sabio fuera «un pobre que sabe cómo se debe vivir», no tendría ventaja alguna respecto del rico antes mencionado (v. 3-6). Todos han de morir. No hay excepciones. Sabiduría, habilidad, necesidad, pobreza, todas arriban al puerto inevitable de la muerte. Ninguna de ellas se libra del destino humano de morir.

Lo mejor que el hombre puede hacer es disfrutar de lo que «ve con sus ojos», sentirse satisfecho con lo que hay en vez de vagar incesantemente en busca de «fortunas» imprevisibles e inciertas (v. 9).

El ansia ilimitada y la avaricia insana resecan el espíritu, que no puede vivir sólo de deseos inextinguibles. De hecho, los anhelos insatisfechos turban la vida entera. El proverbio dice: «Más vale pájaro en mano que ciento volando.» Vive plenamente de lo que tienes a mano y no vivas sólo de lo que no está a tu alcance. Goza el momento presente que Dios te da.

«También esto es vanidad y esfuerzo inútil» (v. 9*b*): son vanas e inútiles las divagaciones y los deseos. Pero también el disfrute es empresa difícil, aunque deseada, para el hombre. En definitiva, el placer es *hebel*, enigma y realidad huidiza. Aparece aquí por última vez la fórmula completa («vanidad y esfuerzo inútil»), referida ahora a la ardua y arriscada posibilidad que se le ofrece al hombre de disfrutar de lo que tiene, sin dejarse desviar por anhelos insaciables e ilusorios.

XIV

CONTRA EL PESIMISMO
(Qohélet 7,1-10)

[1]*Más vale un nombre que un buen perfume,*
y el día de la muerte más que el del nacimiento.
[2]*Más vale ir a casa de duelo*
que ir a casa de banquete;
porque aquél es el fin de todo hombre
y el que vive lo tendrá presente.
[3]*Más vale la pena que la risa,*
porque el rostro triste hace bien al corazón.
[4]*El corazón de los sabios está en la casa de duelo;*
el corazón de los necios, en la casa de fiesta.
[5]*Más vale escuchar la reprimenda del sabio*
que prestar oídos al canto de los necios.
[6]*Como el crepitar de los espinos bajo el caldero,*
así es la risa del necio.
También eso es vanidad.
[7]*La opresión hace necio al sabio,*
y la dádiva corrompe el corazón.
[8]*Más vale el fin de una cosa que su comienzo;*
más vale la paciencia que el orgullo.

[9]*No seas propenso a enojarte, porque el enojo habita en el corazón de los necios.* [10]*No digas: ¿Por qué el tiempo pasado fue mejor que éste? Pues no es la sabiduría quien te dicta esa pregunta.*

El versículo 6*b* («también eso es vanidad») es el veredicto con que Qohélet cierra la serie de citas de los versículos 1-6*a*, en las que predomina un pesimismo ajeno al pensamiento de nuestro sabio. En los versículos 7-10 reaparece su auténtico punto de vista, introducido en el versículo 7 con un *kî* aseverativo (= «en verdad») y la explicación de la visión pesimista expuesta en los versículos precedentes. En el versículo 8 se citan dos proverbios de los que se hace aplicación inmediata en los versículos 9-10. El versículo 10 aduce la razón del pesimismo de los versículos 1-6, a saber, la tesis de que la historia es una degradación progresiva y un empeoramiento cada vez mayor que culmina en el presente, tal como afirmaban ciertas corrientes apocalípticas de la época de Qohélet.

Se repiten varias veces los conceptos clave: bueno/mejor (11 veces), sabio/sabiduría (6 veces), corazón (5 veces), necio (4 veces), tristeza/ira (3 veces), casa en llanto (2 veces), casa en fiesta/dicha (2 veces).

Ya en la sección precedente se había iniciado la crítica de las ideologías y las «muchas palabras» (v. 11) que no hacen sino aumentar el «soplo de viento» *(hebel)*, los desvaríos y las incertidumbres. La ideología dominante estaba encarnada en la clase burguesa y conservadora y se expresaba sobre todo a través de los proverbios de la sabiduría tradicional. Este sencillo método didáctico causaba impacto en el pueblo gracias a su simplicidad, su estilo moralizante y la teoría según la cual las acciones buenas acarrean felicidad y las malas causan desventura, o, en su versión religiosa, Dios castiga a los malos y premia a los buenos. En la Jerusalén del siglo III a.C. se difundían también concepciones apocalípticas, según las cuales el mundo está corrompido y su maldad está alcanzando su punto álgido. Cuando llegue a su ápice, estallará una catástrofe regeneradora, para la que es preciso prepararse despreciando y rechazando este mundo perverso que camina hacia su ruina.

Con su sonrisa irónica y su crítica corrosiva, Qohélet entabla diálogo con la pretendida «cultura» de su tiempo y, con la modestia del sabio, pero con la genialidad del pensador de raza, cita los proverbios más difundidos y los somete a un análisis crítico: este proceso abarca desde 7,1 a 9,6.

La presunta sabiduría (v. 1-6)

Oigamos, ante todo, las amonestaciones de la que pasaba por ser la auténtica sabiduría condensada en proverbios. Se trataba de dichos sapienciales que la gente «bebía» como si fueran exquisitos licores, destilados y escanciados por quien ha visto todas las fealdades de este mundo inficionado y hace ahora severas y terribles recomendaciones. Entonces, como ahora, pasaba por sabio el que se presentaba con talante ascético, alejado de los placeres de la vida. Es, de hecho, sumamente fácil establecer una equiparación entre el asceta y el sabio.

El primer proverbio tiene una factura sonora, simple y nítida. En hebreo suena así: «*tôb shem mishshemen tôb* (= mejor un nombre que buen aceite)» (v. 1; cf. Prov 22,1). Ninguna riqueza puede compararse a una buena reputación, alcanzada mediante una conducta virtuosa. Más aún, es tan importante dejar un «buen nombre», honrado y respetado, que para quien ha acumulado méritos y se ha labrado buena fama es preferible el día de la muerte al del nacimiento, pues en éste aún no se tenía nombre alguno. El buen nombre no se hereda, se conquista.

El mismo tono presenta el versículo 2. El sabio piensa en el fin de todo hombre para enseñar a vivir para la muerte. Por tanto, es mejor vivir en una casa flagelada por el dolor y la desventura que en otra dada a las orgías y a las alegres fiestas. Equivale a decir que más se

aprende de los dolores y desgracias que de los éxitos y la felicidad.

También el tercer proverbio (v. 3) es coherente con estos pensamientos. Es mejor sufrir que reír. Bajo un rostro afligido y doliente puede de hecho el corazón –lo íntimo del hombre, allí donde se conoce y se decide– ser «bueno» (traducir, como se hace a veces, *yîtab* por «feliz» no parece una feliz traducción). El dolor tiene un valor educativo, enseña a ser buenos, es una «cura» para el interior del hombre.

El cuarto proverbio (v. 4) intenta leer los pensamientos (= el corazón) del sabio, centrados en la casa en luto. El sabio comprende que el mundo corre ruinosamente hacia la muerte, a la que le precipita su creciente maldad. En cambio, los pensamientos (= el corazón) superficialmente optimistas de los necios se encaminan a la casa en fiesta, ilusionándose y engañándose con la espera imposible de la felicidad.

La verdad es que, a tenor del quinto proverbio (v. 5), todos somos un poco necios, ilusos optimistas a los que cuadran mejor los reproches y represiones de los sabios que la torrencial cantinela de alabanzas de los necios. Tales elogios son «espinos» *(sîrîm)* que crepitan bajo el caldero, de modo que suenan como si fueran una sola «voz». El hebreo expresa esta idea con un ingenioso y sonoro juego de palabras: *keqol hassîrîm tahat hassîr ken sehoq hakkesîl*. Es la voz coral de los necios, cuyas risas sonoramente borbotantes y crepitantes no tienen punto de comparación con la reprimenda amenazante, áspera, pero saludable, del sabio (v. 6).

He aquí, pues, un muestrario del pesimismo sapiencial, enraizado en la convicción de que el mundo es tan malo y está tan corrompido que debe despreciársele y huir de él. Sólo los necios alimentarían la vana ilusión de que se puede ser feliz en un mundo así.

«También eso es vanidad» (v. 6). Qohélet niega que los cinco proverbios citados sean expresión de verdade-

ra sabiduría. No habla así quien tiene de verdad el «corazón», es decir, la mente, libre y serena. El rechazo de la felicidad y el pesimismo radical frente al mundo no pueden encontrar justificación en la sabiduría auténtica, que contempla al mundo como obra de Dios, que hizo hermosas todas las cosas a su debido tiempo (3,11).

El optimismo de Qohélet (v. 7-10)

Según los proverbios citados, la felicidad sería una palabra impúdica, que jamás se debería pronunciar. Qohélet es un maestro anticonformista, no le asusta parecer un necio crepitante. Rebate a los presuntos sabios observando que hablan bajo la presión de dolorosas coyunturas. Es sabido que el dolor puede inducir a delirar, puede endurecer y cegar el corazón.

El versículo 7 dice literalmente: «Sí, la opresión hace necio al sabio y corrompe su fuerte corazón», es decir, su capacidad de juicio. El *kî* (= sí) abre el discurso crítico de Qohélet. La expresión hebrea *ha'osheq* significa «la opresión». También la segunda parte de este versículo 7 resulta problemática. El verbo *'abad* (= destruir) está en forma gramatical masculina y tiene como sujeto a *'osheq*, la opresión. El objeto de la perversión es el corazón *motnoh*, es decir, fuerte (con distinta vocalización que el TM, que lee *mattanah* = dádiva, regalo). Estamos, pues, ante un difícil versículo. A nuestro entender, el mejor sentido es el siguiente: la opresión es mala consejera, impide un veredicto sereno e incluso corrompe la capacidad de juicio. Dado que no se espera ya que sea posible cambiar la situación existente, se llega a decir: «Más vale el fin de una cosa que su comienzo» (v. 8*a*). Pero así razona sólo quien no tiene esperanza, quien está desesperado y oprimido por dolores insoportables o se halla bajo la presión de circunstancias irreversibles. A éste le replica Qohélet con un proverbio tradicional,

que literalmente dice: «Mejor es el aliento largo que la respiración alta» (v. 8*b*). La «respiración» o el «aliento» corto es señal de impaciencia, agitación, angustia. Quien ve que el mundo está a punto de venírsele encima, quien está convencido de que su universo se está precipitando en la ruina, se agita, es incapaz de seguir esperando y soportando con la mirada tendida hacia el futuro. La respiración «alta» indica arrogancia y altiva violencia, que son formas de desesperación ante el presente y el futuro. Es como decir: llega el fin, la muerte está cercana. ¿A qué viene tener paciencia y aguante? Qohélet se inclina por «la respiración larga», que sabe disfrutar dentro de un horizonte abierto y dilatado, que no se fija obsesivamente en el presente indeseable sino que es capaz de humilde espera y de paciencia.

Sigue la consiguiente exhortación: «No seas propenso (literalmente: no te des prisa, no te precipites) a enojarte –cf. v. 3, con el mismo término hebreo *ka'as,* por tanto: no te inclines a sufrir y a sentir desagrado (por el mundo)– en tu espíritu» (v. 9*a*). No es prudente lamentarse y dolerse continuamente por la marcha del mundo, ya que «el enojo (literalmente *ka'as,* es decir, el sufrir) habita en el corazón de los necios» (v. 9*b*). El necio se lamenta continuamente por la desdichada suerte del mundo, sólo ve males y calamidades, se siente enojado y desea que todo acabe cuanto antes, porque «más vale el fin de una cosa que su comienzo» (v. 8*a*).

Viene ahora la réplica final de Qohélet a los nostálgicos *laudatores temporis acti* (a los que alaban los tiempos pasados), como los llama Horacio. Están siempre prontos a denostar el presente, se refugian en el llanto por una hipotética edad de oro del pasado. En el fondo, son gente que vive de recuerdos, de nostalgia por el pretérito al que se desearía retornar como a un refugio seguro. También ellos están convencidos de que el mundo presente camina velozmente hacia una corrupción cada vez mayor, como pensaban ya los primeros apocalípti-

cos. Qohélet liquida perentoriamente este modo romántico de exaltar el pasado. Ni siquiera hay que preguntarse cómo o por qué los tiempos antiguos fueron mejores que los actuales, porque no es una pregunta inteligente. No habla así la sabiduría. Según Qohélet, no se vive sabiamente cuando se está centrifugado o hacia el comienzo, el pasado, o hacia el futuro, el fin. Lo que importa es descubrir todas las posibles «ganancias» o «ventajas» del presente.

XV

A LA SOMBRA DE LA SABIDURÍA
(Qohélet 7,11-24)

11*Más vale sabiduría que patrimonio; más aprovecha a los que ven el sol.* 12*Porque la protección de la sabiduría es como la protección del dinero; pero la ventaja del saber es que la sabiduría da vida a quien la posee.*

13*Contempla la obra de Dios: ¿Quién podrá enderezar lo que él ha curvado?* 14*En los días de dicha sé feliz, y en los días de miseria reflexiona: Dios hizo la una y la otra, para que el hombre no descubra nada del futuro.*

15*Estas cosas he visto en los días de mi vanidad: justos que perecen en su justicia y perversos que prolongan sus días en la maldad.*

16*No seas demasiado justo*
ni te muestres demasiado sabio.
¿Para qué atormentarte?
17*No seas demasiado perverso*
ni hagas el insensato.
¿Para qué morir antes de tu hora?

18*Feliz tú, si conservas lo uno sin dejar lo otro de tu mano, pues quien teme a Dios consigue las dos cosas.*

19*La sabiduría hace al sabio más fuerte que diez goberna-*

dores en una ciudad. [20]*Por cierto, no existe en la tierra hombre justo que haga el bien y nunca peque.* [21]*Y no pongas atención a todo lo que se dice, no sea que oigas a tu siervo murmurar de ti;* [22]*pues bien sabe tu corazón que muchas veces también tú has murmurado de los demás.* [23]*Todo esto he querido comprobarlo con la sabiduría: me había propuesto ser sabio.* [24]*Lejos está lo que fue, y profundo, muy profundo: ¿Quién lo alcanzará?*

Las ventajas de la sabiduría (v. 11-14)

Toda la tradición sapiencial ha exaltado el «provecho» (v. 11) y la «ventaja» (v. 12) de la sabiduría, asociándola a uno de sus frutos más deseados, a saber, las riquezas. Qohélet vuelve sobre este tema (v. 11-12), pero no sin glosarlo críticamente con su acostumbrada y desembarazada frialdad (v. 13-14).

Las escuelas sapienciales enseñaban que sabiduría y saneado patrimonio configuran el par ideal, el tesoro más precioso que puede acompañar en su duro camino bajo el sol al hombre que ve acaecer toda suerte de cosas en esta tierra (v. 11). Sabiduría y dinero son las dos sombras bajo las que puede encontrar protección y dicha, a modo de oasis reparador en el desierto de la vida (v. 12*a*). Y, más especialmente, todo ser vivo puede disfrutar de la ventaja del conocimiento «que da vida a quien lo posee» (v. 12*b*). La sabiduría no es un conocimiento estéril. Protege y puede conferir una vida más plena. Tal vez se quiera incluso decir que otorga una vida más longeva.

Pero Qohélet no es el tipo de sabio que se contente con registrar y coleccionar los pensamientos de los demás. He aquí, pues, su personal convicción, introducida con una llamada de advertencia: «Contempla» (v. 13). Si Dios ha hecho una cosa torcida, ni el hombre más sabio podrá enderezarla, porque el conocimiento o

el saber no otorgan la omnipotencia. Qohélet reasume y contrapone a la sabiduría tradicional cuanto ya había dicho antes (cf. 1,12-15; 3,10-15). El mundo escapa al dominio del hombre, que querría controlarlo plenamente y cambiarlo a su voluntad. Incluso la sabiduría es un poder relativo, y ni siquiera ella garantiza al hombre una certidumbre absoluta o un futuro seguro.

Qohélet está convencido de que la única posibilidad concreta de que dispone el hombre es disfrutar de los bienes que posee, saborear todos los días de alegría, porque desconoce lo que le traerá el futuro y no hay sabiduría alguna que pueda darle seguridad completa. Ni la sabiduría ni las riquezas son una «ventaja» positiva (Qohélet no usa nunca el término *yitrôn* en sentido positivo) cuando falta la capacidad de disfrutarlas. Sabio es solamente aquel que saborea los días de prosperidad y de felicidad, mientras que en los días aciagos «reflexiona». No está en manos del hombre fijar la secuencia de los días buenos y de los tristes, ni de cambiarlos o transformarlos ni tampoco de preverlos. No está en su poder dirigir a su voluntad el curso de la historia. En vez de desear el «poder» sobre la vida humana y sobre la historia, el hombre debería hacer dos cosas: disfrutar de los días hermosos y reflexionar en los días adversos. ¿Por qué «reflexionar» en tiempos de adversidad? Porque son los que mejor permiten comprender en toda su compleja realidad la condición humana: tanto los días gozosos como los tristes forman parte del plan de Dios, que los controla hasta tal punto que puede decirse que él los «ha hecho» (v. 14). El curso de la vida, los días alegres y tristes, escapan al dominio del hombre, de modo que no logra «descubrir» lo que acontecerá después de él, en el futuro (cf. v. 14).

Qohélet quiere decir que el hombre no puede disponer, ni con toda su sabiduría, de alguna porción, por pequeña que sea, de su futuro, ni siquiera del más próximo. La verdadera sabiduría consiste en saber disfru-

tar de lo que el instante presente ofrece de bueno, acogiéndolo gozosamente como venido de las manos de Dios. El lírico griego Arquíloco declaraba: «Disfruta de lo que es disfrutable y no te aflijas demasiado en la desventura. Comprende el ritmo que ora eleva ora abaja a los hombres» (n.º 67 D). Y este mismo poeta del siglo VII a.C., astro de primera magnitud en el firmamento de la literatura griega, afirmaba también: «Pues bien, amigos míos, los dioses os han dado el fármaco para las calamidades desesperadas: la fuerza de la paciente tolerancia. Ya el uno, ya el otro, caen presa del mal. Hoy somos nosotros el blanco, sollozamos por esta herida que sangra. Mañana le llegará el turno a otro. Y ahora, esforzaos, secad esas lágrimas de mujer» (n.º 13).

De todas formas, la lírica griega carece del horizonte teológico de Qohélet. Para éste, la existencia humana es «obra de Dios» (v. 13), tanto en los días de dicha como en los desdichados. Pero tú –dice Qohélet– vive tu vida, no supongas que la sabiduría te dará la explicación de todo ni que sea la garantía del éxito siempre y en toda ocasión. Es Dios quien tiene el control de la existencia humana, porque es obra suya. Así, pues, disfruta de la felicidad que te sea posible en el instante presente, aquí y ahora.

No hay garantía de éxito (v. 15-18)

La antigua sabiduría afirmaba con seguridad que el justo alcanzará éxito y larga vida, mientras que al impío le están reservadas desventuras y calamidades. Pero también esta excesiva teorización quedaba desmentida por la experiencia, a la que se remite nuestro sabio, que ha visto de todo, incluso exactamente lo contrario de lo que proclamaba la teoría de la retribución (v. 15). La experiencia, en la que se dan cita todo género de absurdos y una infinidad de sucesos inexplicables, es de-

cir, vanos, está en contradicción con la equivalencia justicia-éxito, impiedad-calamidad, que habían elevado a teoría los sabios del pasado. No existe, pues, una ley férrea que regule la vida y que pueda garantizar el éxito, la riqueza y una existencia dilatada. ¿No hay, entonces, ninguna norma ética a que atenerse? ¿Debe rechazarse toda exigencia moral, fuera la que fuere, porque ninguna garantiza un buen resultado? ¿Qué hacer si no existe una correspondencia ineludible entre virtud y felicidad, entre vicio y miseria?

Algunos comentaristas han defendido que Qohélet estaría proponiendo en los versículos 16-18 la doctrina del «justo medio» (recuerda: *in medio stat virtus*) o de la *aurea mediocritas*. Enseñaría, por tanto, una doctrina amoral que desaconseja tanto la excesiva virtud como la demasiada maldad. Otros han entendido que Qohélet quiere simplemente desmitificar los extremos, la justicia y la maldad, la sabiduría y la necedad, recordando que el hombre está encajonado dentro de sus limitaciones, dentro de los modestos términos de su estructura. En todo caso, propondría el ideal del yo mínimo, con pocos deseos, y éstos moderados. Pero esto es, a mi entender, una grave malinterpretación y una radical trivialización de Qohélet, que se vería reducido a compartir el tautológico e insulso proverbio: «Sólo no se contenta el que no quiere.»

Los versículos 16-17 están construidos en paralelismo poético. Si la sabiduría y la justicia no son segura garantía de éxito, no vale la pena consagrarles la vida entera (v. 16). Pero no es menos verdad que si tampoco la maldad y la necedad son la solución de todo, también en este caso puede decirse que no vale la pena abandonarse enteramente a ellas (v. 17). Por otra parte, no se puede vivir renunciado a todo criterio de valoración y sin distinguir entre sabio y necio, entre justo e impío (v. 18*a*). La calamidad procede tanto de creer que existe una regla-receta infalible para alcanzar el éxito y

ser felices como de la convicción de que no hay que atenerse a regla alguna. Tanto el legalista fanático como el libertino desenfrenado son una calamidad para sí y para los otros.

La solución de Qohélet consiste en descubrir lo que nos puede ayudar a evitar estas dos actitudes destructoras y hacernos «salir» de ellas (v. 18*b*). Y esto, según él, es el «temor de Dios». A propósito de esta solución final se ha escrito: «La religiosidad que propone nuestro sabio tiene en realidad un alcance muy modesto. Te hace consciente de tus limitaciones, no te proyecta hacia elevadísimas exigencias de justicia, te aconseja no exagerar en nada y apagar los fuegos de la utopía.» Pero yo pienso, muy al contrario, que precisamente el respeto y el sentido profundo de Dios abre el más amplio horizonte posible, más allá y por encima de las estrecheces legalistas que se crea el escrupuloso y sin el desconsiderado desenfreno del necio. Si no sientes respeto a Dios, todo discurso sobre sabiduría o necedad, sobre justicia o injusticia, corre peligro de naufragio.

La sabiduría imperfecta (v. 19-22)

También esta sección comienza con la cita de una sentencia que magnifica, de forma optimista, el valor de la sabiduría, más eficaz que «diez gobernadores» o decenviros, una especie de senado que regía las ciudades helenistas, incluidas las palestinas (v. 19). Es usual en la Biblia vincular la sabiduría con el «gobierno», hasta el punto de que se consideraba que el sabio ideal era el rey Salomón (cf. Sab 9,12). Qohélet no rechaza esta exaltación de la eficacia de la sabiduría, pero observa que «en realidad» (*kî*, v. 20) no se encuentra un hombre que sea perfectamente justo, sin pecado (v. 20). Si el sabio es también justo, pero nadie lo es enteramente, entonces se deduce que tampoco hay nadie completa-

mente sabio. Es como decir que una cosa es exaltar la virtud en abstracto y otra muy diferente es verla después realizada y encarnada en personas concretas.

Si no hay nadie sin defectos y culpas, siempre habrá alguien que te recuerde tus errores o que te difame, tomando ocasión de tus pecados. Los chismes, las críticas y las murmuraciones a espaldas de otro son moneda corriente entre los dependientes, los esclavos y los siervos respecto de sus superiores (v. 21), pero incluso quien pretende ser sabio, como tú, lector, difícilmente escapa a esta tentación, a la que se cede no pocas veces (v. 22).

¿Qué actitud tomar? Ante todo, no prestar atención a «todos» (v. 21) los comadreos y rumores; por consiguiente, saber discernir, porque hay una crítica constructiva que puede ayudarte y corregirte. Aprende a conocer a los hombres, mira cómo tú mismo (v. 22) has hablado mal (probablemente el verbo *qillel* de los versículos 21.22 no significa en este pasaje «maldecir», sino «decir mal» de los otros). El sabio no es infalible y, por tanto, no puede pretender recibir siempre y sólo loas y alabanzas. Por lo demás, tampoco él derrama sólo elogios y juicios favorables. La modestia y la conciencia realista de las propias limitaciones es inseparable de una verdadera sabiduría que no sea sólo sueño abstracto.

La sabiduría imposible (v. 23-24)

También Qohélet se había marcado el ideal sapiencial y había tomado una decisión: «me había propuesto» (v. 23). Este propósito brotaba de un largo y cuidadoso examen de todo cuanto se dice de la sabiduría. De hecho, el versículo 23*a* podría traducirse del siguiente modo: «He examinado todo esto (que se ha dicho) respecto de la sabiduría.» En síntesis, primero estudió a fondo qué es la sabiduría y luego tomó la pertinente

decisión. Evidentemente, la sabiduría se presentaba como un ideal fascinante y digno de ser perseguido y Qohélet la sometió a un test, a un examen crítico (cf. 1,13), antes de intentar conquistarla.

Pero la sabiduría, es decir, aquel saber que tradicionalmente se venía considerando «sabiduría», resulta ser imposible, lejano e inalcanzable. En realidad, «todo esto» (v. 23) sobre lo que la sabiduría indaga y que se identifica con lo que «fue», es el sentido y la verdad de las cosas y queda lejos, es «profundo, muy profundo» (v. 24). Los sabios trazan grandes discursos acerca del «sentido» de la realidad, pero si bien se mira, debe concluirse que es impenetrable, indescubrible, inaccesible. ¿Quién lo puede conseguir, es decir, quién puede llegar a verificar y controlar la verdad del saber tradicional de los sabios? Si «lo que fue» (v. 24) se refiere al «pasado», no puede ya servir, porque no se puede disponer de él para verificar la validez del saber transmitido. Si significa «todo lo que existe», la realidad total, se trata también de un dato que, considerado en su conjunto, escapa a la capacidad de comprensión humana. En todo caso, el saber sapiencial construido a partir de la experiencia humana no puede pretender ser totalizante y definitivo. Es siempre un saber inconcluso, abierto e incompleto.

XVI

EL ENIGMA DE LA MUJER (Qohélet 7,25-29)

[25]*He vuelto a reflexionar en mi corazón y a inquirir acerca de la sabiduría y la razón, a considerar que la maldad es locura, y la necedad insensatez.* [26]*Y descubro que más amarga que la muerte es la mujer, porque es una trampa; su corazón, una red; sus brazos, cadenas. El que es grato a Dios logra escapar; pero el pecador queda en ella prisionero.*

[27]*Esto es lo que descubro –dice Qohélet– pasando de cosa en cosa para hallar una razón* [28]*que busco todavía y no la encuentro:*

Sólo un hombre hallé entre mil,
pero no hallé una mujer entre todas.

[29]*Esto es lo único que descubro:*
que Dios hizo sencillo al hombre
pero el hombre mismo se busca infinitas complicaciones.

La reflexión sobre la mujer, sobre su poder de seducción frente al varón y, por tanto, sobre el «peligro» que puede encerrar para los hombres ingenuos y fatuos, era un *topos* frecuente en la sabiduría de la escuela enderezada a la educación de los jóvenes. También Qohélet hace las obligadas consideraciones sobre el tema.

Ya de entrada, y para declarar la dificultad de la tarea y la modestia con que la emprende, el sabio abunda en verbos (reflexionar - inquirir - considerar) que expresan su deseo de saber y, a la vez, la idea de un conocimiento que está en camino. El saber que intenta alcanzar tiene la forma de un «resultado» *(heshbôn)* o suma final de todas sus numerosas observaciones y reflexiones. En el versículo 25 «sabiduría» y «razón» de las cosas es probablemente una endíadis que significa «la sabiduría íntima», no superficial o convencional o práctica. Pero el saber auténtico parece un sueño que crea una frustración continua a quienes no se conforman con los acostumbrados lugares comunes ni se hacen la ilusión de haber comprendido qué es la sabiduría, simplemente porque identifican la maldad con la locura y la ignorancia con la demencia (v. 25). Con otras palabras, es demasiado simplista afirmar que la maldad y la necedad, esto es, la mala conducta moral y la ignorancia de la sabiduría dependan tan sólo de una enfermedad mental, de demencia o locura. Hay quienes son libres y deliberadamente malos, sin ser enfermos mentales. Y hay quienes son necios y se niegan a conocer, no porque sean locos, sino porque no quieren llegar a conocer la verdad. Si la maldad y la necedad dependieran solamente de formas patológicas de locura, la humanidad estaría constituida por hombres mentalmente sanos, que serían a la vez buenos y sabios, y por enfermos psíquicos, que serían malos e ignorantes. Es, pues, necesario proponerse la búsqueda cuidadosa de la verdad, sopesando las razones en pro y en contra.

Ofrece un ejemplo de ello el análisis de un dicho común sobre la mujer, que Qohélet cita en el versículo 26. Se oye decir a menudo: «Las mujeres son así y así.» O también: «Los hombres son así y así.» Pero analicemos, dice Qohélet, lo que se dice sobre la mujer y, más en particular, sobre su poder de seducción. Se la describe como una red, como un lazo, como unas cadenas. En

suma, su poder sería como un amargo y letal veneno. Sólo Dios puede salvar al pobre hombre que ha caído en su trampa: quien tiene la fortuna de ser grato a Dios y de obtener su protección, ése se salva. Quien, por el contrario, es desventurado, fracasado *(hôte')*, tiene el fin del pecador y camina al encuentro de la muerte.

La imagen de la mujer como poder peligroso e incluso mortífero en virtud de su capacidad de seducción, de encanto y de captación del hombre es un *topos* clásico del antifeminismo tanto culto como popular, tanto antiguo como moderno. Ya entre los griegos, Hesíodo, Sófocles y Simónides no vacilaron en afirmar que Zeus había creado a la mujer como la peor desgracia, dándola por compañera al varón para que lo esclavizara. Eurípides llega a escribir: «Quien deja de denigrar a la mujer es un loco y jamás se le llamará sabio» (n.º 36 N). Pitágoras filosofaba en los siguientes términos: «Hay un principio del bien, que ha creado el orden, la luz, el hombre. Y hay un principio del mal, que ha creado el caos, las tinieblas y la mujer.» No estaba exento de un parecido misoginismo el ambiente judío, hasta el punto de que Filón –en una época posterior, pero reflejando probablemente una mentalidad difundida ya desde antes– afirmaba: «Ningún esenio (de la comunidad de Qumrán) toma esposa, porque la mujer es egoísta, excesivamente celosa, astuta para tender engaños a las costumbres del marido y para seducirlo con continuos sortilegios.» No faltaban tampoco en Mesopotamia quienes compartían análogo pesimismo antifeminista, al menos si nos atenemos a un pasaje del llamado *Diálogo del pesimista* (texto acadio del 2300 a.C., que ha llegado hasta nosotros en una redacción del 800 a.C.), donde se lee: «¡No amar, mi señor, no amar! La mujer es un pozo sí, un pozo, una cisterna, una fosa. La mujer es un puñal de hierro bien afilado, que corta la garganta del hombre.» ¡No es muy diferente la época moderna! Basta recordar aquí el dístico de Tasso: «La mujer es cosa

charlatana y falaz, quiere y no quiere: insensato el hombre que se fía de ella» (*Jerusalén libertada* XIV,84).

Esta visión misógina de la mujer tiende a atribuirle una «naturaleza» malvada y necia, a convertirla en un ser irremediable y fatalmente peligroso, venenoso y amargo. Tal vez semejante concepción sea fruto de los temores y las debilidades masculinas, de los tabúes y de las sospechas imaginadas de hombres apasionados a la vez que angustiados. Como quiera que sea, Qohélet intenta someter este modo de pensar a un análisis crítico. En el versículo 27 nos declara, en efecto, su punto de vista («dice Qohélet»): confrontar las cosas una a una, con la intención de cribar su consistencia y su fundamento y de llegar así a una conclusión final o a la formulación de una tesis. Adopta la conducta del detective, que intenta «descubrir» (v. 27) algo y aportar las pruebas pertinentes.

Buscando una respuesta, Qohélet topa con un proverbio muy de moda en su tiempo, pero que «no ha encontrado» (v. 28), es decir, que no ha conseguido demostrar y confirmar. De hecho, suena como si fuera un acertijo:

> «Sólo un hombre hallé entre mil,
> pero no hallé una mujer entre todas.»

Aforismo indudablemente curioso y extraño. Qohélet juega con el sentido de un verdadero «hallar». Hallar una persona entre mil significa llegar al término de las propias averiguaciones con un resultado seguro, con una prueba cierta de haber coronado la empresa con éxito. Pero significa también reconocerla, saberla individualizar. Ahora bien, ¿quién sabría «hallar» –esto es, conocer y definir con toda exactitud– a una mujer entre mil personas? Probablemente se trata de un proverbio paradójico, que pretende decir que incluso en el caso de que fuera posible «conocer» entre «mil» –esto es, entre un número indeterminado de personas– a un

individuo concreto, no se puede decir que exista la posibilidad de «conocer» verdaderamente a una sola mujer. Pero con independencia de cómo se deba entender este enigmático versículo 28, lo que se me antoja indiscutible es que subraya la idea de que no se puede clasificar a la mujer tan fácil y trilladamente como querrían los lugares comunes, sean cultos o populares.

Qohélet esboza, en fin, con gran modestia, la única conclusión sensata que considera indiscutiblemente bien fundamentada («esto es lo único que descubro», v. 29). Esta verdad final no ha sido extraída de la experiencia o de las observaciones de la vida cotidiana, sino de la fe. De hecho, está plenamente convencido de que no es posible llegar a comprender a la mujer tal cual es ni por inducción de las vivencias de cada día ni por los datos de la historia. La fe, en cambio, abre una perspectiva ilimitada y sin los condicionantes de la experiencia, y va al fondo del misterio tanto del varón como de la mujer.

Dios creó al «hombre» (*'adam* = la humanidad), es decir, al varón y a la mujer, íntegros y perfectos, sin ambigüedades y sin que haya en ellos veneno mortífero. Puede afirmarse: «Dios hizo bien tanto al varón como a la mujer.» Son criaturas bien hechas por el Creador. Si la historia de la humanidad aporta pruebas según las cuales las relaciones entre ambos son difíciles, están distorsionadas o parecen ambiguas, esto no depende de Dios sino de que ellos «buscan tantos falaces razonamientos», esto es, teorías engañosas y sombrías. Si nos atuviéramos a la fe (cf. Gén 1), descubriríamos la verdadera sabiduría, aquella que permite conocer lo que son, auténticamente, el hombre y la mujer.

La «razón» de las cosas (v. 25), o literalmente «la suma de las cosas» *(heshbôn)*, está más allá de los fenómenos, es algo que no enseñan ni los proverbios ni los aforismos extraídos de la experiencia. Sólo puede alcanzarse por la fe en el Creador. De este modo, y a lo

largo de un recorrido personal, Qohélet se alinea con la tradición sapiencial: «Principio de la ciencia es el temor de Yahveh» (Prov 1,7).

En conclusión, no se puede acusar a Qohélet de misógino. Un filósofo como él estaba interesado en someter a análisis crítico una cierta manera, desenvueltamente superficial, de fiarse de lo que la gente dice. Le interesaba, además, demostrar que las afirmaciones de la fe ofrecen un saber que ilumina los datos de la experiencia y supera las ambigüedades y la incapacidad de llegar a conclusiones ciertas.

XVII

NO BASTA CON DISCERNIR EL TIEMPO ADECUADO
(Qohélet 8,1-9)

[1] *¿Quién es como el sabio?*
¿Quién puede conocer la solución de un problema?
La sabiduría del hombre ilumina su rostro,
le cambia su semblante severo.

[2]*Observa el mandato del rey por razón del juramento divino.* [3]*No te apartes fácilmente de su presencia ni te mezcles en arriesgados asuntos, pues él puede hacer lo que le plazca.* [4]*Porque la palabra del rey es decisiva y nadie le dirá: ¿Qué estás haciendo?* [5]*Quien cumple lo mandado no experimenta contratiempos; el corazón del sabio conoce el tiempo y el juicio.* [6]*Para todo, en efecto, hay un tiempo y un juicio, y es grande el mal que pesa sobre el hombre.* [7]*Porque nadie conoce lo que ha de suceder. ¿Y quién podrá indicarle cómo sucederá?* [8]*Nadie tiene poder sobre el aliento para detenerlo, ni nadie es dueño del día de su muerte. No hay descanso en el combate, ni salva el crimen a su autor.*

[9]*Todo esto lo he visto al examinar cuanto se hace bajo el sol, en un tiempo en que el hombre domina sobre el hombre para su mal.*

Ya antes, en 3,1-9, había desarrollado Qohélet la tesis de que hay un «tiempo» y un «juicio» (= *mishpat*) para cada cosa. La palabra *mishpat*, dada su conexión con el «tiempo», podría traducirse mejor mediante una endíadis («tiempo justo», esto es, «oportuno»), o también por «orden justo», «condición o situación justa». Es sabio aquel que no sólo conoce y discierne la verdad de las cosas, sino que sabe, además, elegir la situación adecuada y tener en cuenta las interrelaciones creadas por las circunstancias concretas. Es, pues, sabio, el que «sabe solucionar los problemas» (v. 1), esto es, el que sabe interpretar correctamente la realidad en su situación histórica específica, formada de tiempo y de oportunidad. Por consiguiente, el ideal de la sabiduría no es el conocimiento meramente teórico, abstracto y especulativo, sino la capacidad de emitir un juicio histórico que tenga presentes los tiempos y los modos. ¿Quién sabe alcanzar esta «interpretación de la realidad» (*peser dabar*: expresión que sólo figura aquí, en todo el Antiguo Testamento)? La pregunta parece equivaler, retóricamente, a una respuesta negativa: «nadie sabe». Pero Qohélet nunca es categórico, siempre deja abierta una posibilidad. Si alguien es capaz de tal sabiduría, tendrá un rostro radiante, luminoso. Su semblante perderá la dureza, la petulancia y el descaro del necio y adquirirá, en cambio, plasticidad y tolerancia, es decir, capacidad de dirigir una mirada benévola sobre los meandros del complejo mundo real. La «severidad» del rostro (v. 1*b*) podría también aludir a la tosquedad y la grosería de ciertas actitudes y ciertos modos de pensar y de hablar. La sabiduría implica, efectivamente, finura y elegancia espiritual, ausencia de rudeza y, por ende, comportamientos rectilíneos y espíritu acogedor.

Sigue una ejemplificación (8,2-5) relativa a la conducta que debe seguirse en presencia del rey. El «caso» se refiere a una situación de hecho, en la que el rey tiene el poder de «hacer lo que le plazca» (v. 3*b*), porque «la pa-

labra del rey es decisiva» (v. 4). ¿Qué hacer en tales casos? Se puede elegir entre obedecer las órdenes del monarca (v. 2.5) o rebelarse y asociarse a toda iniciativa dirigida contra él (v. 3: *dabar rā'* es toda acción emprendida contra el rey; entraña, por consiguiente, un peligro cierto y puede acabar en desastre). Incluso la simple decisión de apresurarse a abandonar su presencia (v. 3) implica «marcar distancias», serle desleal. Conviene, pues, saber cuándo es preciso permanecer a su lado y cumplir sus órdenes y cuándo se puede e incluso es conveniente alzarse en rebeldía. No todos los momentos ni todas las situaciones son iguales. La sabiduría consiste justamente en la correcta valoración de los tiempos y de los modos oportunos.

Es oscuro el motivo de la llamada de advertencia (en el versículo 2) sobre el juramento hecho a Dios. Tal vez se refiera al juramento de fidelidad prestado al rey en presencia de Dios e invocando su nombre. El compromiso religioso forma parte de la situación concreta en la que debe discernirse la conducta a seguir. Rebelarse contra el rey es algo que no puede decidirse sin antes ponderar la gravedad y la peligrosidad de la acción, ya sea porque el rey cuenta con poder suficiente para destruir al rebelde ya sea porque se ha pronunciado un solemne juramento de fidelidad que no puede quebrantarse a la ligera.

Los versículos 6-9 contienen un comentario o reflexión sobre el ejemplo citado, con la finalidad de extraer una enseñanza de carácter general válida también para situaciones diferentes de la presentada. Pero se trata siempre de circunstancias en las que, de forma análoga a la del rey y el súbdito, se plantea la pregunta de la conducta a seguir frente a un «poder» y frente a la posibilidad de que descargue sobre nosotros un «mal». La verdad es que la existencia humana está continuamente expuesta a todo tipo de males posibles. En su tenor literal, el versículo 6 dice: «el mal de los seres humanos pe-

sa sobre ellos». La conciencia del mal de la humanidad es un peso que no se puede eliminar. Y es un peso precisamente por la dificultad de adivinar el «tiempo y el orden adecuado» para evitarlo y no ser aplastados.

La ignorancia del futuro (v. 7; tal vez podríamos entender también «la ignorancia de las consecuencias que nuestra conducta entraña para el futuro») no le permite al hombre elegir fácilmente el modo y el tiempo para evitar el mal. Flota siempre la incertidumbre de si los acontecimientos se desarrollarán de forma imprevista, de si no cambiarán súbitamente las circunstancias, etc. No conocer con seguridad el futuro es como vivir cada día bajo la amenaza de un mal imprevisible. Con esta reflexión, Qohélet pone en guardia frente a la ilusión de que sea empresa fácil, poco menos que espontánea, adivinar el tiempo justo y las circunstancias apropiadas para emprender una acción.

De acuerdo con el original hebreo, la palabra «aliento», que aparece en el versículo 8, podría traducirse también por «viento», aquí probablemente entendido en sentido metafórico, por «ira». Habría entonces una alusión al rey mencionado en los versículos 2-5: si se aíra, nadie puede prever las consecuencias. El viento de su cólera es incontenible e irrefrenable. Y, en este caso, no hay sabiduría, es decir, discernimiento de los tiempos y los modos, capaz de salvar. La existencia humana es comparable a una guerra de la que no es posible liberarse ni solicitar el licenciamiento. Somos siempre, en parte, un poco víctimas de las circunstancias y de las situaciones de que no podemos evadirnos.

Quien actúa inicuamente no puede considerarse dueño absoluto, capaz de controlar totalmente el mal que lleva a cabo, ya que puede verse arrastrado por su propia acción. No basta «conocer» el mal para tener éxito, porque son muchos los elementos imponderables que pueden implicar la ruina del mismo que las realiza.

Ni siquiera el rey puede permitirse hacer el mal pensando en que recaerá sólo sobre los otros.

En conclusión (v. 9), observando lo que ocurre en nuestro mundo se llega al convencimiento de que hay casos en los que un hombre tiene poder sobre otro y puede causarle graves daños. En situaciones tales, la sabiduría no aporta ayuda alguna. Tal vez aquí Qohélet haga una discreta alusión a las circunstancias imperantes en su época: ¿de qué sirve la sabiduría frente a un poder irracional y despótico? Hay un deber de fidelidad, a veces también con base religiosa (v. 2), pero es que, además, la prudencia aconseja sobre todo sumisión para evitar males mayores (v. 5). Planear una rebelión es empresa peligrosa y arriesgada, ya sea porque no se conoce con certeza el curso posterior de los acontecimientos o porque hay que enfrentarse a un poder que es «viento» de imprevisible cólera. Discernir los tiempos y los modos es una óptima regla de conducta sapiencial, pero no debe olvidarse que existen situaciones para las que no se perciben vías de escape y en las que la sabiduría es impotente. De todas formas, tampoco el poder carece de límites, porque el mal que lleva a cabo lo arrastrará también a él y le acarreará su perdición.

Nadie puede hurtarse a la lucha por la vida. También la sabiduría tropieza con barreras infranqueables, como ya sugería el versículo 1. Qohélet no aconseja abandonar la búsqueda de la sabiduría ni se resigna a un escepticismo nihilista. Simplemente, tiene clara conciencia de las limitaciones que la realidad existencial impone a todo hombre.

XVIII

¿QUIÉN ES VERDADERAMENTE FELIZ? (Qohélet 8,10-15)

[10]*Y así he visto malvados conducidos a la tumba desde el lugar santo, celebrados y glorificados en la ciudad por cuanto habían hecho. También eso es vanidad.* [11]*Porque no se cumple inmediatamente la sentencia, el corazón de los hombres se harta de hacer el mal.* [12]*El pecador obra mal cien veces, y su vida se prolonga. Pero yo sé que la dicha es para los que temen a Dios, precisamente porque le temen;* [13]*y que no hay dicha para el malvado, quien, como sombra, no prolonga su vida, porque no tiene temor de Dios.* [14]*Sin embargo, se da una vanidad en la tierra: hay justos que reciben lo que merecen los malvados, y malvados que reciben lo que merecen los justos. Digo que también eso es vanidad.*

[15]*Y alabo la alegría, porque no hay otra dicha para el hombre bajo el sol que comer, beber y gozar: es lo que le queda de su esfuerzo durante los días de vida que Dios le concede bajo el sol.*

Está muy difundida entre personas religiosas la convicción de que los creyentes alcanzan el éxito y los ateos están condenados al fracaso, de que los buenos son dichosos y los malos desdichados. La sencillez y claridad de esta teoría explica su fortuna, pero manifiesta también, a la vez, su debilidad. Qohélet apela a la

universal experiencia humana (v. 10: «he visto»). Esta experiencia demuestra que, al menos en ciertos casos, acontece que los impíos reciben honores y reconocimientos, mientras que las personas honradas caen en el olvido (v. 10). El texto hebreo de este versículo 10 presenta dificultades. Algunos lo traducen así: «He visto los funerales de los delincuentes: al regreso del camposanto, mientras la gente caminaba, la ciudad olvidaba sus acciones» (G. Ravasi). Otros recurren a enmiendas del texto que desembocan en diferentes versiones. Citaremos la siguiente: «He observado: se acercan y entran malhechores, y se van del lugar santo (= del templo) y, en la ciudad, se glorían de haber obrado de aquel modo» (D. Michel). Tales malhechores se jactan de poder participar en el culto del templo sin que les acaezca ninguna desgracia. Esta interpretación permite comprender mejor los versículos 11-12*a*, que son un comentario del versículo 10. El castigo de los malvados no se produce de inmediato (v. 11): un delincuente puede vivir muchos años sin dejar de hacer el mal (v. 12*a*). La dilación del «castigo» crea en el corazón de los hombres la ilusión de que su conducta no tiene consecuencias negativas y que Dios soporta, sin intervenir, sus malas acciones. Por eso los corazones humanos están llenos de pensamientos, proyectos y deseos de hacer el mal.

A pesar de lo que la experiencia nos pone ante los ojos, Qohélet conoce bien la proclama de la teoría sapiencial tradicional: serán felices quienes temen a Dios y no lo serán los impíos (v. 12*b*-13). Mediante la cita de esta doctrina sapiencial se contraponen la experiencia cotidiana y la teoría. Según ésta, el temor de Dios garantiza el éxito y larga vida. Pero de atenernos a la experiencia, se diría que no puede fijarse ninguna «ley», porque puede ocurrir de todo: justos desventurados y malvados felices (v. 14). En este mundo nadie puede afirmar que tiene lo que se merece. Si lo midiéramos todo con el criterio del mérito, deberíamos concluir que a

veces recae sobre los justos la suerte que se merecen los impíos. Y a la inversa. Por tanto, no puede medirse la justicia y la maldad por sus consecuencias, porque no existe un mecanismo rígido de perfecta correspondencia entre la acción y sus efectos.

Se impone, pues, la conclusión de que no se puede conquistar con seguridad la dicha mediante esfuerzos honestos y meritorios, como si no fuera sino el necesario coronamiento de una buena conducta. Aunque no lo afirma expresamente, Qohélet parece querer decir que debe practicarse el bien porque es justo y verdadero, no porque se espere algo, y mucho menos aún porque se tenga la certeza de que así se obtendrá provecho. Puede, al contrario, suceder que cuando haces el bien lluevan sobre ti desventuras y calamidades. No es posible garantizar en este mundo ni asegurarse de forma infalible el bienestar. Tanto la experiencia como la teoría son «vanidad» (v. 10.14), esto es, deben admitir sus limitaciones, deben reconocer su incapacidad para esbozar un método o una vía que nos haga indefectiblemente felices.

¿Qué hacer, pues? La mejor solución es disfrutar de lo que el instante presente ofrece: «comer, beber y gozar» (v. 15; cf. 2,10; 3,12). Cierto que no faltarán fatigas y trabajos y sufrimientos y que no existen recetas infalibles para conquistar la dicha. Se debe, por tanto, saber captar todas las posibles alegrías de los días de la vida concedidos por Dios, que no permitirá que le falte a nadie su porción de felicidad.

Se diría que es una conclusión modesta y resignada. De hecho, es homogénea y coherente con las convicciones qoheletianas según las cuales la vida es don de Dios. Saber aceptar todo goce como don divino es un ejercicio de fe que libera de la exasperante obsesión de tener que «construirnos» la felicidad. Conseguiríamos descubrir muchas más alegrías si no estuviéramos prisioneros y angustiados por el afán de «fabricár-

noslas», de «conquistarlas» con nuestras propias manos.

Se advierte, pues, que la tesis de Qohélet dista mucho de aquella desesperanzada visión de la vida que testifica el llamado *Diálogo sobre la miseria humana* o *Teodicea babilónica*, escrito entre el 1000 y el 800 a.C.:

> «Quien no se cuida de Dios recorre un camino venturoso, y quien invoca la divinidad se ve empobrecido y arruinado.
> En los días de mi juventud busqué la voluntad de los dioses, en postración y plegarias me dirigí a mi diosa.
> Pero Dios determinó pobreza y no riquezas...
> Prefirieron a un bribón antes que a mí y me vi postergado...
> Se alaba la palabra del potente que fragua un asesinato y se derriba por tierra al débil que no ha cometido delito.
> Apoyan al perverso cuyo delito es poderoso; expulsan al justo que escucha la voluntad de los dioses...
> Mentiras y permanentes falsedades dieron los dioses a los hombres.
> Con magnilocuencia se jacta el rico:
> Es rey –dicen–, las riquezas caminan a su lado.
> Calumnian de ladrón al débil,
> multiplican las malediciencias, traman el asesinato.»
> (Traducido del italiano según la versión de G.R. Castellino.)

El pesimismo babilónico llega incluso a admitir que la divinidad es tan caprichosa e inmoral que otorga el triunfo a los malvados, cuya corrupción es querida por los pripios dioses. Con todo, reconoce al fin la justicia de Shamash, pastor y guía de los hombres. En la Biblia jamás se dice que Dios dé a los hombres mentiras y falsedades ni que sostenga, es decir, que apruebe a los perversos.

XIX

LAS OBRAS DE DIOS SON INESCRUTABLES (Qohélet 8,16-17)

[16]*Cuando me dediqué a conocer la sabiduría y a examinar las fatigas que se toma el hombre en la tierra –porque ni de día ni de noche ven sus ojos el sueño–,* [17]*entonces descubrí, por lo que toca a las obras de Dios, que nadie puede comprender cuanto se hace bajo el sol. Por más que el hombre se esfuerce en investigar, no comprende. Ni el sabio que pretende saber puede comprenderlo.*

Todos los afanes del hombre sobre la tierra (v. 16) y cuanto se hace bajo el sol (v. 17), es decir, toda la incesante actividad con que se ha construido la historia, se iguala ahora a las obras de Dios (v. 17). El quehacer humano nunca está aislado ni se halla separado del quehacer divino. Por consiguiente, la misteriosa e inescrutable acción divina está dentro, y no al lado o encima de las acciones humanas. Donde el hombre despliega libremente su actividad está también presente un hacer eficaz de Dios. De todas formas, el hombre no alcanza a comprender el sentido y la lógica que gobiernan la intervención divina (v. 17).

Qohélet denuncia aquí el límite infranqueable de la búsqueda sapiencial, que desearía llegar a descubrir las

«leyes» y los «criterios» que regulan la acción de Dios. Si se pudieran descubrir los parámetros que permitieran reconocer con certeza la acción divina dentro de la historia humana, aquella acción revelaría su misterio profundo y se disiparían todas las incertidumbres humanas. Los sabios hebreos habían intentado fijar algunas de estas reglas, como por ejemplo la de una correspondencia necesaria entre las acciones y sus consecuencias. Pero una reflexión basada en la experiencia demuestra que no hay aquí una verdadera ley férrea, porque es a menudo desmentida por los hechos.

Por consiguiente, la búsqueda de la sabiduría, en cuanto búsqueda de la presencia divina en el mundo y, por tanto, del sentido último, resulta siempre insatisfactoria, incompleta. El sabio que afirma haber encontrado la sabiduría no ha descubierto en realidad «todas las obras de Dios». Ha podido percibir, como máximo, alguna pálida irradiación o alguna brizna de sentido. Pero se le escapa inexorablemente la coherencia y la armonía que vinculan, a nivel de la acción de Dios, todos los acontecimientos (cf. 3,11; 11,5).

No puede definirse como agnóstica la actitud de Qohélet, precisamente porque cree en Dios y esta fe le garantiza que existe un sentido misterioso del todo, aunque sea un sentido que escapa a la comprensión humana. Dicho con otras palabras, Qohélet rechaza la petulancia de las sentencias seguras, características de la sabiduría tradicional, para enseñar otra sabiduría más atenta a la complejidad de la experiencia humana y al espesor de sus enigmas, más consciente de sus limitaciones, sin convertirse por ello en una visión «trágica» de la vida.

Tanto la experiencia como las teorías sapienciales revelan bien pronto su debilidad y su incapacidad de proporcionar una certeza que legitime la libertad de jugarse su destino. La fe es una «sabiduría» mayor, precisamente porque no se la puede «reducir» ni a los datos

ambiguos y contradictorios de la experiencia, ni a las presuntas «leyes» de las teorías sapienciales. Sabio, en sentido pleno, es aquel que se decide a creer en el «misterio» de Dios.

XX

MÁS VALE PERRO VIVO QUE LEÓN MUERTO
(Qohélet 9,1-10)

[1]*Me he dedicado a examinar todo esto: que los justos, los sabios y sus obras están en manos de Dios.*

El hombre no conoce el amor ni el odio: ambas cosas son para él vanidad.

[2]*Todos corren la misma suerte:*
el justo y el impío,
el bueno y el malvado,
el puro y el impuro,
el que sacrifica y el que no sacrifica.
Lo mismo es del justo que del pecador,
del que jura como del que teme jurar.

[3]*Este mal hay en todo lo que se hace bajo el sol: que una misma es la suerte para todos. Además, el corazón de los hombres está lleno de malicia y de estupidez durante la vida; y después ¡con los muertos!* [4]*Mientras uno permanece unido a los que viven, hay esperanza, porque más vale perro vivo que león muerto.* [5]*Los vivos saben al menos que han de morir, pero los muertos no saben nada; no perciben ya salario alguno, porque su memoria yace en el olvido.* [6]*Perecieron sus amores, sus odios, sus envidias; jamás tomarán parte en cuanto acaece bajo el sol.*

[7] *Anda, pues, y come con gozo tu pan*
y bebe tu vino,
porque ya Dios se ha complacido en tu conducta.
[8] *Lleva en todo tiempo blancas vestiduras*
y no falte el perfume en tu cabeza.

[9] *Goza de la vida con la mujer que amas durante los días de la vana existencia que Dios te concede bajo el sol, porque tal es tu suerte en la vida y en las fatigas que te tomas bajo el sol.* [10] *Todo lo que tu mano pueda hacer, hazlo con decisión, porque en el* sheol, *adonde vas, no hay actividad, ni razón, ni ciencia, ni sabiduría.*

¿Cuál es la suerte de los justos y de los sabios tras la muerte? Qohélet reflexionó detenidamente sobre la tesis tradicional, según la cual «los justos y los sabios y sus obras están en manos de Dios» (v. 1). Esta misma tesis aparece reasumida en Sab 3,1: «Las almas de los justos están en la mano de Dios y no las tocará tormento alguno.» ¿Hay, pues, para los justos y los sabios esperanza después de la muerte?

La respuesta de Qohélet es una ducha fría que apaga todo entusiasmo: el hombre no conoce nada de su futuro, ni siquiera sabe si lo que hace es amor o es odio; y, sobre todo, no sabe si la respuesta que Dios le ha de dar será de odio o de amor. Ante la mirada del hombre todo es como una niebla que nadie puede aclarar totalmente, de modo que se desvanezca toda duda y toda incertidumbre.

Sólo una cosa es segura: que todos mueren, justos e injustos, piadosos e impíos, buenos y malos, puros e impuros. La muerte lo nivela todo y a todos (v. 2). Frente a la muerte, todos los seres humanos, cualquiera que sea su condición, experimentan la incapacidad de tener el dominio absoluto de su propia vida y deben reconocer su ignorancia acerca de lo que les acontecerá, porque sólo Dios dispone del control total de la existencia humana que él tiene en sus manos.

Todos los hombres comparten un mismo destino: la muerte (v. 3). Todos se van tras los muertos. Esta vida está transida de males y de necedades humanas, no es la que Dios había proyectado para el hombre cuando hizo hermosas todas las cosas (3,11). La humanidad ha corrompido su propia existencia, ha hecho de la muerte un evento oscuro que oculta lo que puede acontecer tras ella. Así, pues, la condición humana es triste y desconsolada, tanto en esta vida, llena de miserias, como después de la muerte.

¿Qué hacer, pues? Por supuesto, a pesar de todo, la vida es preferible a la muerte: «Más vale perro vivo que león muerto» (v. 4). Mientras hay vida es posible alguna dicha (v. 7-9), pero con la muerte desaparece toda posibilidad de cambiar de destino y se extingue toda esperanza. Además de la esperanza, los vivos poseen el saber, al menos saber que morirenos (v. 5), en tanto que a los muertos no se les concede nada, ni ciencia, ni sabiduría, ni actividades, ni razonamientos inductivos, ni esperanza (v. 10). Los muertos no saben nada ni reciben recompensa alguna, porque se ha perdido su memoria, ya nadie recuerda sus buenas acciones ni mantiene viva la herencia de su fama. No es, pues, gran consuelo dejar buen nombre tras la muerte (cf. 7,1). Con la muerte acaba todo, ya se haya amado u odiado o se haya estado corroído por la envidia (es decir, por el espíritu de emulación y de competencia para alcanzar el éxito; v. 6). Incluso una vida henchida de grandes y exaltantes pasiones, de buenos o malvados impulsos del corazón y del espíritu, se extingue en las tinieblas de la muerte.

De todas formas, ni la perspectiva de la muerte ni la ignorancia del más allá deben privar al hombre del deseo de vivir y de disfrutar de la vida. Adán salió del jardín de Edén. Ahora Qohélet habla en nombre del Adán que «yace» en la historia como hombre mortal, pecador y doliente. Qohélet se pone la máscara de portavoz de la muerte, pero lo hace para invitar al banquete de la vi-

da: «Anda, pues, y come con gozo tu pan y bebe tu vino» (v. 7). «Tu conducta» (v. 7), es decir, todo cuanto hagas para conseguir dicha y felicidad es grato a Dios, porque él no quiere sino nuestra dicha. Más aún, Dios está «ya» complacido (v. 7), es decir, ha dispuesto, desde el principio, que disfrutemos de sus dones.

Los vestidos blancos y el ungüento perfumado son signo de fiesta y de alegría (v. 8). La alegría de la fiesta debe acompañar al hombre hasta donde sea posible, «en todo tiempo» (v. 8). De todas formas, Qohélet sabe que la vida es fugaz (v. 9), que no está libre de penas y sufrimientos. No se abandona, pues, a un optimismo demasiado fácil y superficial. Pero aun así, la vida es un don que Dios concede bajo el sol (v. 9) y no otra es la «suerte», la parte o porción asignada al hombre por Dios. En conclusión, Qohélet invita a aprovechar todas las ocasiones y todos los dones recibidos («todo lo que tu mano puede hacer, hazlo con decisión», v. 10). Actividad, racionalidad, ciencia, sabiduría: que todo hombre busque y disfrute de esta vida, porque es don de Dios. El *sheol*, el mundo en sombras de los muertos, no permitirá ya gozar de tales dones, o tal vez, ¿quién sabe?

«En Qohélet, el signo de la muerte pone sobre todo placer la marca de lo transitorio, pero es justamente esta transitoriedad la que le confiere su verdadero sabor. Insensato quien pretenda aferrarse a esta flor, a este don: no porque desobedecería un precepto, sino porque desnaturaliza el sabor de los alimentos, el perfume del vino. El placer esperado al término de un largo proyecto es cruel, como un espejismo, pero el placer gozado día a día tiene sabor, por lo que es, por ser un don de Dios... Cuando comprendemos la muerte nos capacitamos para acoger al mundo como un don... Al evocar la muerte, Qohélet invita a la alegría» (P. Beauchamp, en *Essere felici, amare se stessi*, Ed. Paoline, Francavilla al Mare 1971, p. 89-90).

XXI

NO SIEMPRE EL ÉXITO ES PARA LOS MEJORES
(Qohélet 9,11-12)

[11]*He visto además bajo el sol que no es la carrera para los veloces, ni el combate para los héroes, ni tampoco el pan para los sabios, ni el favor para los inteligentes, porque a todos alcanza el tiempo y la desventura.* [12]*El hombre desconoce su hora: como los peces capturados en la red o los pájaros presos en el lazo, son atrapados los hombres por la desventura cuando cae sobre ellos de improviso.*

Tras haber buscado un respuesta al destino del hombre después de la muerte, Qohélet vuelve a reflexionar sobre lo que acaece bajo el sol («he visto además bajo el sol», v. 11), para averiguar si al menos aquí está en vigor una estricta ley de la retribución (cf. 8,14). No niega, por supuesto, que exista una cierta relación entre el estilo de vida y las consecuencias que de él se siguen. Lo que discute es la validez absoluta y rígidamente entendida de tal relación, como si se tratara de un inflexible orden mecanicista.

La experiencia enseña, en efecto, que de hecho no siempre los más veloces ganan la carrera ni los más fuertes vencen en las batallas ni los más sabios viven mejor que otros, ni son siempre los avisados quienes se hacen ricos, ni los inteligentes consiguen obtener «fa-

vor», es decir, honores, reconocimiento, fama. En suma, no puede establecerse una conexión necesaria entre una acción o un presupuesto y sus consecuencias. Qué y cómo ocurrirán las cosas no es algo que pueda ser deducido de premisas ya conocidas, ni se puede prever con absoluta certeza.

Todos están sujetos al «tiempo y la desventura». El hombre no conoce su «honra», es decir, el momento adecuado para llevar a cabo sus elecciones fundamentales, pero, sobre todo, no conoce «el tiempo malo», esto es, la hora de la desventura que se abate de improviso sobre él. Como las aves y los peces, tampoco el hombre tiene el control absoluto de los acontecimientos de su vida. Al igual que el resto de la creación, también él descubre que ésta es inerme y es pobre, a pesar de su evidente superioridad sobre las restantes criaturas.

La conclusión implícita es que el hombre no consigue construir su felicidad con la certeza de que todo le saldrá bien. No está en sus manos el poder de decir con absoluto dominio sobre su vida. Lo mejor que puede hacer, por tanto, es aceptar las alegrías que la vida le ofrece y ver en ellas un don de Dios.

XXII

FORTALEZA Y DEBILIDAD DE LA SABIDURÍA (Qohélet 9,13-18)

[13]*Otra cosa he visto bajo el sol, y me ha parecido importante:*

[14]*Había una pequeña ciudad con pocos habitantes. Marchó contra ella un gran rey, y la asedió y levantó frente a ella fuertes baluartes.* [15]*Pero se hallaba allí un hombre pobre y sabio, el cual salvó la ciudad con su sabiduría. Pero nadie se acordó luego de aquel hombre pobre.* [16]*Y digo yo:*

Más vale la sabiduría que la fuerza;
pero la sabiduría del pobre se ve despreciada
y sus palabras no son escuchadas.
[17]*Las palabras tranquilas de los sabios se oyen mejor*
que los gritos de quien manda a necios.
[18]*Más vale la sabiduría que las armas;*
un solo error destruye mucho bien.

Un breve relato ejemplarizante, una especie de pequeña parábola, ilustra el poder salvífico de la sabiduría (v. 13-16). La descripción imaginada del caso juega con el contraste entre el pequeño y el grande: de una parte aparece una ciudad chiquita, donde hay un hombre pobre (el término «pobre» se repite por tres veces); de otra parte, avanza un gran rey, que construye poten-

tes empalizadas. El choque no es entre la pobreza y la riqueza, sino entre la sabiduría (asemejada a la pobreza) y el poder. ¿Quién podrá salvar a la ciudad, el poder o la sabiduría?

La parábola narra que la pequeña ciudad fue liberada gracias a la sabiduría de un hombre sabio, aunque pobre. Es empeño inútil pretender descubrir a qué hecho real se refiere este pasaje. La parábola no es una crónica de sucesos históricos. Lo que aquí interesa es el valor didáctico de la narración. Tampoco se indica de qué medios se valió el sabio para salvar su pequeña ciudad de pocos habitantes frente al poderoso ejército de un gran rey. Lo que se quiere decir es que la sabiduría es un poder superior al de la política y las armas. Es la misma enseñanza de Prov 21,22: «El sabio expugna la ciudad de los fuertes, derriba el baluarte en que confiaban.»

El título de «gran rey», dado a los gobernantes asirios, fue más tarde utilizado por los tolomeos y los seléucidas. La sabiduría desarmada y pobre se enfrenta a los poderes político-militares. También la alusión a la pobreza intenta insinuar que, en un mundo violento y arribista como el nuestro, no se estima en mucho una sabiduría que no cuente con el respaldo de los medios financieros y de los poderes políticos: «la sabiduría del pobre se ve despreciada y sus palabras no son escuchadas» (v. 16).

De hecho, «nadie se acordó de aquel pobre» (v. 15). La gente no muestra la más mínima gratitud ni siquiera por una acción extraordinaria como es la liberación de una ciudad asediada. No siente estima por el poder y el valor de la sabiduría. Por lo demás, ya antes había negado Qohélet que la posteridad conserve el recuerdo de los que se han ido (cf. 4,16; 9,5).

Pero, a pesar de que las masas son volubles e incapaces de apreciar en su justo valor al hombre sabio, Qohélet reafirma, mediante una breve sentencia, su profunda convicción personal: «Más vale la sabiduría que la

fuerza» (v. 16). De todas formas, esta historieta, apenas esbozada, enseña que la sabiduría puede ser ineficaz si nadie la escucha.

El relato se completa con un proverbio que, cuanto al sentido, podríamos traducir así: «Las palabras de los sabios, pronunciadas en un clima de calma, merecen más atención que los gritos del soberano de los necios.» Ocurre a menudo que la gente sigue a quien más grita y no a quien habla del modo más prudente. Dicho con otras palabras: no es siempre la verdad la que consigue convencer. Baste recordar a este propósito el moderno fenómeno de la publicidad.

La sección concluye con otro proverbio. En su primera parte se insiste en la superioridad de la sabiduría sobre la fuerza bruta de las armas. En la segunda se destaca la fragilidad de aquella misma sabiduría, que puede venirse al traste con sólo una pizca de necedad. De todos modos, no es de fácil intelección este versículo 18*b*. Normalmente se traduce el término *hôte'* por «error». En otros pasajes del libro (2,26; 7,20.26; 8,12; 9,2) este mismo término tiene probablemente el significado de «el que cae», «el que falla». Aquí, en contraposición a la sabiduría, podría tal vez significar «carente de buen sentido». Sería como decir: a veces basta un necio cualquiera para arruinarte un gran bien. En suma, la sabiduría es un bien precioso, que puede salvar en situaciones desesperadas, pero a menudo la gente no escucha a los sabios, corre tras eslóganes o sigue la moda, no quiere ni sabe apreciar el saber auténtico. Más aún, sucede que uno solo que yerra estúpidamente arruina todo el bien acumulado. Justamente a este propósito decía R. Bacchelli: «Dan miedo los estúpidos, aunque no sea más que por su número.»

En el siglo XI, Bahya ibn Paquda comentó este pasaje de Qohélet dándole una interpretación libre que copiamos a continuación, como ejemplo de una lectura judía medieval:

«Qohélet habla de una ciudad chiquita contra la que marchó un rey poderoso, que la estrechó con un cerco, rodeándola de grandes fortificaciones. Pero en la ciudad había un hombre sabio, muy pobre, que con su sabiduría la salvó. La ciudad es pequeña y, como el microcosmo que nosotros somos, desarmada, como lo estamos nosotros, a pesar de nuestra desmedida ambición y de nuestros deseos terrenos, tan numerosos que no tenemos poder ninguno para ponerlos en práctica. El rey y la muchedumbre de sus tropas son las pasiones. Ocultas o al descubierto, dirigen siempre su asedio contra nosotros. Las poderosas fortificaciones alzadas por el rey son las innumerables sugerencias perniciosas, los malos pensamientos, las tentaciones viciosas que la pasión teje para atormentarnos. El hombre pobre y sabio es nuestra razón que, como dice Salomón, no tiene siervos ni ayudantes. "La sabiduría del pobre es despreciada." Con todo, a pesar de su debilidad, apenas se pone en pie de guerra, sojuzga la pasión y libera al hombre de todo mal. Un poco de verdad triunfa, en efecto, sobre las muchas mentiras, del mismo modo que un poco de luz triunfa sobre las muchas tinieblas. El texto de Qohélet nos da una lección válida para la guerra contra las pasiones.»

XXIII

LA NECEDAD
(Qohélet 10, 1-3)

[1]*Una mosca muerta estropea el ungüento del perfumista. Un poco de necedad pesa más que la sabiduría y la gloria.*
[2]*El corazón del sabio está a la derecha; el corazón del necio a la izquierda.*

[3]*Cuando el necio se pone en camino, le falta el entendimiento, y a todos muestra que es necio.*

Esta breve sección se centra en el contraste entre sabiduría y necedad, ya iniciado en el 9,17. Comienza con un proverbio que literalmente dice así: «Moscas de muerte echan a perder y hacen escurrir el ungüento del perfumista.» El versículo muestra algunas irregularidades gramaticales, pero el sentido general es bastante claro: basta una mínima cantidad de sustancia venosa (= moscas de muerte) para echar a perder una gran cantidad de sustancias preciosas (= sabiduría y gloria). Pues bien, ese veneno que ya en pequeñas dosis es mortal y ruinoso, es la necedad. Se resalta de este modo la fragilidad de bienes preciosos como el honor y la sabiduría. Basta muy poco para arruinarlos.

La imagen de las moscas podría inducir a pensar que el peligro le adviene al hombre desde el exterior, es decir, a través de los acontecimientos, las circunstancias, etcétera. En realidad, es el «corazón» o la mente los que deciden la buena fortuna, simbolizada por la «derecha», y la mala, representada por la mano izquierda o «siniestra» (recuérdese el término «siniestro» para indicar un accidente, una desventura). El necio puede intentar todos los caminos, utilizar todos los medios, adoptar cualquier tipo de conducta, pero «le falta entendimiento». El fallo está en el interior, en su libertad (= corazón), no fuera de él. Por lo demás, ya su mismo género de vida proclama su necedad. De todas formas, el versículo 3 podría también significar que el necio tiene por mentecatos a todos los otros. Es, justamente, propio del estúpido considerar estúpidos a todos los demás. Le sobraba razón a Manzoni cuando afirmaba en *Los novios* que «el buen sentido existe, pero se esconde por miedo al sentido común».

XXIV

LA CALMA
(Qohélet 10, 4-7)

[4]Si la ira de quien manda se alza contra ti, no abandones tu puesto, porque la calma evita muchos errores.

[5]Hay otro mal que he visto bajo el sol, error que procede del soberano: [6]el necio es el colocado en cargos importantes, mientras los ricos ocupan los puestos más bajos. [7]He visto esclavos a caballo y príncipes caminando a pie como esclavos.

Todos, en la vida, tienen jefes. ¿Cómo comportarse ante ellos y, sobre todo, cómo reaccionar frente a la arrogancia y la ira que les arrebata? Qohélet no tiene dudas: no se debe presentar la dimisión, porque constituye un gesto polémico de protesta que no haría sino agravar la situación. Por el contrario, se debe conservar la calma y ser pacientes. La calma consigue, en efecto, aplacar y apaciguar hasta las más graves ofensas. El poderoso, «el que manda», cuya ira puede ser peligrosa, se refiere probablemente a algún detestable alto funcionario (*môshel*). A él puede aplicársele cuanto sugiere, respecto del rey, Prov. 16,14: «La cólera del rey es presagio de muerte, pero el hombre sabio la mitiga.» También en este mismo sentido, Prov 14,30: «Un corazón tranquilo es vida del cuerpo, la envidia corroe los hue-

sos.» O Prov 15,1: «Respuesta suave calma el enojo, palabra dura enciende la ira.»

La calma de sabio implica autocontrol, dominio de la situación, conocimiento de las dinámicas interpersonales, madurez de juicio. Qohélet parece desaconsejar la rebelión, las reacciones violentas, las polémicas, las protestas clamorosas. Una calma inteligente y astuta consigue mucho más.

A propósito de los poderosos, toca ahora Qohélet otro punto delicado, un mal grave, un error en que incurren a menudo quienes ostentan el poder (*shallît*, traducido por «soberano»). Este error *(shegagah)*, que implica inconsciencia e irresponsabilidad, consiste en rodearse de colaboradores necios e incompetentes (v. 6). Eligen la necedad y la colocan en puestos elevados. Mediocres los jefes y más mediocres aún sus auxiliares. Aflora aquí una visión pesimista de la escala jerárquica del poder. Pero la experiencia enseña que así es como actúan a menudo los hombres.

«Los ricos ocupan los puestos más bajos» (v. 6). Es probable que Qohélet se refiera aquí a los hijos de familias acomodadas que podían pagarse un maestro como él. Quiere transmitirles la idea de que no deben apartarse desdeñosamente de la vida política para dedicarse en exclusiva a sus propios asuntos y al disfrute de sus riquezas personales. Si estos ricos instruidos se alejan, aparecerá toda una caterva de necios rampantes que harán carrera y se enriquecerán por medios ilícitos. Un magnifico texto egipcio declaraba: «Los andrajosos se han convertido en dueños de tesoros, el que no podía permitirse tener sandalias está hoy repleto de bienes... El ladrón es dueño de riquezas... Ya nadie conoce al hijo del noble. Y esto es lo que sucede: los hijos de los nobles son arrojados a la calle... Los poseedores de preciosas telas visten harapos... Los pobres de la tierra se han hecho ricos y los propietarios no tienen ahora nada» (*Ipu-wer*).

Qohélet finaliza con una alusión a cosas que ha visto con sus propios ojos: esclavos a caballo y príncipes a pie. Hablando con propiedad, la calamidad consiste justamente en esto, en que los necios ocupan puestos elevados y los esclavos van montados en corceles, en que los ricos ocupan las posiciones inferiores y los príncipes caminan a pie. Evidentemente, en la época de Qohélet los esclavos carecían de todo tipo de instrucción, no poseían dotes de gobierno y, por tanto eran equiparables a los necios. Es cierto que los poderosos prefieren a menudo rodearse de colaboradores estúpidos o de simples ejecutores, de esclavos. Con frecuencia quienes se alzan con el poder no sienten aprecio por la sabiduría y la cultura. Los alumnos de Qohélet lo sabían bien: si querían influir en la política debían ser sabios y ricos.

XXV

PELIGROS AL ACECHO
(Qohélet 10,8-11)

[8]*Quien cava una fosa se hundirá en ella,*
a quien destruye una tapia le morderá una serpiente.
[9]*Quien extrae piedras se lastimará*
quien corta leña tiene su peligro.

[10]*Si el hacha está mellada y no se afila el corte habrá que poner más esfuerzo. La sabiduría da el remedio.* [11]*Si muerde una serpiente no encantada, mal negocio para el encantador.*

Qohélet no es el tipo de pensador deseoso de hacerse pasar por profundo. Invita sencillamente a ser realistas y críticos. No abriga la pretensión de descubrir leyes universales que expliquen todas y cada una de las cosas. Se contenta con proverbios modestos, pero realmente útiles.

Aquí nos ofrece ejemplos de la sabiduría cotidiana. El que cava una fosa puede tener un accidente imprevisto, a saber, caer dentro de ella. También quien derriba una pared se expone a peligros, por ejemplo, que le muerda una culebra. En otras palabras: todo trabajo puede reservar desagradables sorpresas y, en general, implica cierto riesgo. Ocurre así que quien extrae pie-

dras puede lastimarse y quien corta leña puede hacerse daño (v. 9). No basta con tener conocimientos y competencia; puede sobrevenirte una desgracia cuando menos lo esperas y a despecho de cuantas precauciones puedas haber tomado. La vida esconde innumerables e imprevisibles desgracias de las que nadie puede ponerse a salvo con entera seguridad.

Del versículo 10 se ha dicho que es el más oscuro y difícil de todo el libro. Las traducciones, tanto antiguas como modernas, han intentado las más diversas interpretaciones. La que seguimos nosotros tiene el sentido de que, cuando se utiliza la hoja de una espada, de un cuchillo, de una hoz, que no está bien afilada, se trabaja el doble y con pobres resultados. O, dicho de otro modo: la sabiduría que prevé y previene no te da certeza total y absoluta de que saldrás siempre y en todo bien librado, pero supone, de todas formas, una gran ventaja. Te pondrá a cubierto al menos de los peligros derivados de la superficial imprevisión, de la incompetencia y de la falta de preparación. En suma, la sabiduría no es una garantía infalible de éxito, pero sí una razonable y sensata precaución que no dejará de reportarle sólidas ventajas.

El último ejemplo es el del encantador de serpientes (literalmente, en hebreo: «el dueño de la lengua»). La Biblia menciona en diversas ocasiones a estos encantadores, que atraían la atención y divertían a la gente en las plazas de los mercados (cf. Sal 58 5-6; Is 3,3; Jer 8,17; Jue 3,7). También para este oficio se requiere una segura competencia: si no se sabe «encantar» a la serpiente, el reptil picará y matará al encantador. Ben Sirá dirá irónicamente: «¿Quién compadecerá al encantador mordido por la serpiente y a todos cuantos se acercan a las fieras?» (Eclo 12,13). O dominan a la perfección su tarea, o sencillamente se convierten en unos necios e imprudentes.

En conclusión, la vida está llena de trampas y peli-

gros, pero si no se emplea un poco de sabiduría y de sentido común, aumentan los riesgos de desventuras y calamidades. La sabiduría no es, ciertamente, la panacea universal, pero es necesaria para vivir mejor.

XXVI

SABIDURÍA E IGNORANCIA DEL FUTURO
(Qohélet 10,12-14)

[12]*Las palabras de la boca del sabio son favor para él,*
pero al necio sus labios le pierden.
[13]*El comienzo de su parloteo es insensatez;*
el final de lo que dice, pésima locura.

[14]*El necio multiplica las palabras. El hombre ignora lo que ha sucedido y lo que ha de suceder después de él.*

Nuestro sabio Qohélet vuelve de nuevo y examina un tema común a los círculos sapienciales: las palabras del sabio producen el bien, mientras que las del necio causan la ruina (cf. Prov 10,13; 12,18; 14,3; 28,23). Es enorme el poder de la palabra, no sólo en lo referente a la edificación o la destrucción de otros, sino también respecto de quien las pronuncia. Un discurrir necio y vano te hace perder el «favor», la estima de los demás, y, por ende, también la reputación e incluso la carrera.

El necio comienza diciendo estupideces, hablando a tontas y a locas, con un torrente de palabras inútiles, ofensivas, provocadoras, dañosas, y acaba delirando como si fuese un loco rematado, insoportable y peligroso (v. 13).

A estas afirmaciones, tradicionales en los círculos sapienciales, añade Qohélet su comentario o reflexión personal crítica (v. 14). En efecto, dice, el necio habla demasiado y su verborrea es dañosa para él y para los demás. Pero la mayor de las necedades es pretender hablar del futuro, de lo que ocurrirá después de la muerte. Si corremos el peligro de decir tonterías cuando hablamos de lo que ha ocurrido en el pasado o de lo que estamos viviendo en el presente, mucho más fácil aún resulta proferir enormes estupideces sobre el futuro, y en concreto sobre lo que ocurrirá tras la muerte. La verdadera sabiduría consiste en reconocer nuestra propia ignorancia sobre el futuro.

XXVII

VIRTUDES Y VICIOS DE LA BURGUESÍA
(Qohélet 10,15-20)

[15]*El trabajo cansa al necio:*
no sabe ir a la ciudad.
[16]*¡Ay de ti, país, que por rey tienes un niño*
y cuyos príncipes banquetean ya de mañana!
[17]*¡Dichoso tú, país, que por rey tienes un noble*
y cuyos príncipes comen a su tiempo
como hombres y no como epulones!
[18]*Por negligencia se hunde el tejado*
y por pereza tiene goteras la casa.
[19]*Para divertirse se preparan los banquetes:*
el vino alegra la vida,
y el dinero sirve para todo.
[20]*No maldigas del rey ni siquiera en tu lecho,*
ni maldigas del rico ni siquiera en tu alcoba,
porque las aves del cielo llevarán tus palabras
y los pájaros repetirán lo que hayas dicho.

Los versículos 15-20 no parecen guardar una estrecha conexión entre sí y resulta, además, difícil fijar con exactitud su sentido. De todas formas, consideramos posible intentar leerlos y entenderlos como una crítica a la necedad de las clases sociales altas, responsables de la economía y de la política del país.

En el versículo 15 se afirma que el necio se afana y se fatiga mucho, pero no posee la sabiduría que le permitiría «ir a la ciudad», es decir, convertirse en rico y poderoso. Sus afanes son inútiles para él y para los demás. Dado el contexto, creemos que este necio es un aristócrata que ha fracasado debido a su ingenuidad y a su falta de previsión.

En el versículo 16 el tono cambia. Qohélet recurre al género de la denuncia profética con un «ay». Resuena aquí el eco del famoso texto isaiano: «Haré a muchachos sus jefes y los gobernarán jovenzuelos» (Is 3,4).

La clase política es tan inexperta como un chiquillo. O bien, dando a *na'ar* el sentido de «esclavo», está formada por siervos enriquecidos, por *parvenus*, nuevos ricos y príncipes que se entregan a orgías desde por la mañana. Qohélet flagela duramente aquella clase política dada a los placeres y corrupta, incapaz y ávida, que gobernaba el país.

Guiado evidentemente por la intención siempre polémica de denuncia, Qohélet exclama: «Dichoso tú, país, que por rey tienes a un noble» (v. 17). Un «noble» (en el hebreo arameizante *ben hôrîm* señala a un miembro de la aristocracia), si no es necio, es mejor candidato para gobernar el país que un esclavo o un muchacho. Qohélet tiene una concepción aristocrática del poder político.

Con todo, en el versículo 18 afirma que «la casa», es decir, el Estado, puede desmoronarse a causa de la negligencia, la inercia y la indolencia de los gobernantes, sean nobles o esclavos. Aunque los nobles no se vean tentados por las desmedidas orgías de los «nuevos ricos», también ellos pierden el tiempo y derrochan a manos llenas en banquetes suntuosos y elegantes, porque están acostumbrados a no reparar en gastos, ya que «el dinero sirve para todo» (v. 19). En una época que corría de forma desatinada y espasmódica tras el dinero, la sentencia de Qohélet parece verdadera, pero tambien polémica.

En el versículo 20, en fin, Qohélet se refiere a una mala costumbre difundida entre los funcionarios: la de hablar mal del rey. El sabio pone en guardia frente a esta imprudente conducta, y no sólo respecto del monarca, sino respecto de cualquiera hombre «rico», porque riqueza es «poder». No hables mal ni del rey ni de los ricos, porque siempre puede haber alguien que les lleve el cuento de tus palabras y te acarree la ruina. Es bien conocido, también fuera de la Biblia, el tema del «pajarillo» parlanchín, que cuenta las palabras dichas en secreto. Se lee en Aristófanes: «Los pájaros revelarán a los hombres los tesoros escondidos hace tanto tiempo. ¿No dicen todos: nadie sabe dónde está mi tesoro, salvo acaso un pajarillo?» *(Las aves).*

De esta difícil página qoheletiana sacamos la invitación realista a tener en estima la sabiduría también en la vida política, a negarnos a aplaudir a los incapaces ávidos y rampantes, a negar nuestra aprobación a los necios e incompetentes.

Las clases altas de la sociedad son las más expuestas a los riesgos del poder y a la capacidad de corrupción que este poder entraña. Con todo, Qohélet confía en que una clase aristocrática más austera, más laboriosa y menos chismosa conseguirá traer el bienestar al país, liberándolo de la vulgaridad, de la ineptitud y de la pereza de gobernantes corruptos.

XXVIII

NO CONOCES EL FUTURO, DISFRUTA DEL PRESENTE
(Qohélet 11,1-8)

[1]*Lanza tu pan al agua: pasado un tiempo lo encontrarás.*
[2]*Distribuye entre siete o entre ocho, pues ignoras qué mal puede afectar al país.*
[3]*Cuando las nubes están cargadas, vierten lluvia sobre la tierra; si un árbol cae al sur o al norte, se queda donde cayó.*
[4]*No siembra quien atiende al viento, ni siega quien escruta las nubes.*
[5]*Así como ignoras por qué camino entra el espíritu en los huesos dentro del seno de la mujer encinta, así desconoces las obras de Dios, hacedor de todo.*
[6]*A la mañana siembra tu simiente y a la tarde no permanezcas ocioso, porque ignoras si es mejor esto o aquello, o si ambas cosas son buenas.*
[7]*Placentera es la luz, y agradable para los ojos ver el sol.*
[8]*El hombre que vive largos años disfrute de todos ellos, pero recuerde que los días sombríos serán muchos, y que cuanto sucede es vanidad.*

La existencia humana se halla a merced de una total incertidumbre acerca de su futuro. «Ignoras qué mal puede afectar al país» (v. 2). Así, pues, no hay que ha-

cerse ilusiones sobre el éxito o el fracaso de nuestras obras. Son demasiadas, y demasiado grandes, las incógnitas y los elementos imprevisibles que determinan el futuro. Nadie tiene garantía firme de si el futuro será negro o rosa.

¿Qué hacer, pues? La tentación podría ser la apatía, es decir, la renuncia a actuar, dado que no se tiene certeza del éxito final, o bien la desesperación ante la incapacidad de controlar los resultados de la propia conducta. Quien se dedique a observar el viento en espera del momento oportuno nunca siembra, y el que mira las nubes, con la intención de averiguar el momento adecuado para la cosecha, no empieza nunca la siega (v. 4). La prudencia obsesiva y la manía perfeccionista bloquean y paralizan la acción por miedo al menor riesgo.

Cierto que a veces se puede prever razonablemente lo que acontecerá, como cuando se ven nubarrones negros y densos, henchidos de agua, pero no es menos cierto que no se puede predecir si, al caer, un árbol se inclinará hacia el norte o hacia el sur (v. 3). Actuar es siempre arriesgar. También saber atreverse es prudencia. De ahí el consejo de Qohélet de «lanzar el pan al agua» (v. 1), es decir, de aventurarse a ciertas inversiones económicas arriesgadas, o, en sentido metafórico, de dar generosamente a los otros y «distribuir entre siete o entre ocho» (v. 2), es decir, repartir el patrimonio en inversiones separadas, de modo que si una sale mal, exista la posibilidad de compensarla con otra. Se corre menos peligro diversificando las inversiones. En todo caso, lo que se aconseja es «actuar», «porque» *(kî)* nunca se sabe cuál será el resultado: «pasado un tiempo lo encontrarás» (v. 1), pues «ignoras qué mal puede afectar al país» (v. 2). Estos dos *(kî)* tienen el sentido de «en verdad», lo mismo que el *(kî)* del versículo 6: actúa, arriésgate, sin pretender garantías ciertas y absolutas.

La tesis sobre la imposibilidad de conocer y de pre-

ver el futuro viene confirmada con la cita de un proverbio: «Así como ignoras por qué camino entra el espíritu en los huesos dentro del seno de la mujer encinta, así desconoces las obras de Dios, hacedor de todo» (v. 5). Del mismo modo que el hombre ignora las causas de los cambios en la dirección del viento (*rûah* en hebreo significa «viento» y «espíritu del mal»), así también ignora el proceso de formación de los huesos en el período de desarrollo del embrión en el seno materno. Este ejemplo de la ignorancia humana es sólo un término de comparación para hacer comprender cuánto mayor será la ignorancia ante la obra de Dios, hacedor de todas las cosas. De hecho, la incógnita por antonomasia es la inescrutable acción divina en la existencia humana (cf. 3,11; 7,13-14). La llamada de atención sobre la acción armoniosa y ordenada de Dios (cf. 3,11) no debe inducir a pensar que el hombre pueda prever el futuro basándose en la conducta divina, porque también ésta es misteriosa y escapa a los cálculos humanos.

La conclusión de Qohélet no es ni la inactividad ni la desesperación. Exhorta a «actuar»: a sembrar por la mañana y trabajar hasta el atardecer (v. 6). No sabes cómo le irá a tu sembrado ni cómo saldrá la cosecha. Así, pues, no te hagas muchas ilusiones. De todas formas, haz lo que tengas que hacer con decisión y confianza, sabiendo que también puede acontecer una desventura o un desastre. El futuro es aleatorio, o al menos no está totalmente predeterminado (cf. 9,1), pero no puedes quedarte de brazos cruzados hasta haber resuelto todas las incertidumbres. Es preciso aprender a vivir con las inseguridades del futuro, sin ilusiones ni crispaciones. Hay que aprender a disfrutar lo que ofrece el momento presente: «El hombre que vive muchos años disfrute de todos ellos» (v. 8). «Cuanto sucede es vanidad» (v. 8), es inasible, incomprensible, sobre todo la muerte (= «los días sombríos»). Pero esto en modo alguno debe arrebatar al presente toda posibilidad de alegría. Vive ple-

namente el día de hoy, extrae del presente todos los gozos posibles, actúa y comprométete como si el hoy fuese toda tu vida. Si vives siempre bajo la losa del miedo y de la angustia del mal que puede sobrevenirte mañana, jamás gustarás de la alegría de vivir y de actuar.

XXIX

DISFRUTA DE TU JUVENTUD, PERO SIN HACERTE ILUSIONES
(Qohélet 11,9-10)

[9]*Alégrate, joven, en tu adolescencia*
y vive feliz en los días de tu juventud.
Sigue los impulsos de tu corazón
y las ansias de tus ojos.
Pero sábete que por todo ello
Dios te llamará a juicio.
[10]*Aparta de tu corazón la tristeza*
y ten lejos de tu carne el sufrimiento,
porque juventud y cabellos negros son vanidad.

Para Qohélet es empeño estéril e inútil perderse en nostalgias del pasado o en ilusiones sobre el futuro. Lo que debe hacerse es apurar a fondo el instante presente. A su joven discípulo dirige el maestro esta advertencia: «Alégrate, joven, en tu adolescencia.» No se trata del epicúreo *carpe diem,* carente de perspectivas religiosas. A su contemporáneo Epicuro (341-270 a.C.) contrapone Qohélet el ideal religioso de la fe judía: cada instante de la vida es un don de Dios por el que hay que alegrarse.

También Eurípides había escrito: «Es dulce ver la luz» (*Ifigenia en Áulide* 1218). Y Píndaro, a su vez: «Sue-

ño de una sombra es el hombre. Pero cuando desciende sobre él un rayo divino, entonces hasta la luz mortal fulge y es dulce la vida» (*Política* 8). Qohélet, en cambio, sitúa el gozo de la vida en el horizonte de la fe; gracias a ella, es Dios mismo quien invita a satisfacer todos los deseos del corazón y a llevar a cabo todos los proyectos de los ojos, pero sin abandonarse a una conducta irresponsable ni entregarse irreflexivamente a todo placer. «Pero a sabiendas de que por todo ello te llamará Dios a juicio»: la vida no es un juego sin sentido ni disipación superficial y atolondrada, ni fatiga sin alegría. Es posible, más aún, es un deber disfrutar verdaderamente del don de Dios que es la vida. ¡Dios someterá a juicio a quien no sepa o no quiera disfrutar de sus dones!

No hay aquí trazas de ascetismo estoico (11,10). Prevalece más bien la búsqueda de la serenidad y de la salud. No figura en ningún lugar el vocablo agónico de la lucha, del esfuerzo y del sacrificio. Lo que hay en la raíz es más bien la firme convicción de que Dios desea que se viva felizmente con él. Los imperativos morales no son exigencias escéticas para castigar o para impedir el pleno gozo humano sino, muy al contrario, las condiciones de una alegría plena, justa, equilibrada y sensata.

La juventud y la aurora de la vida pasan presto y los jóvenes deben saberlo no para dejarse arrastar por el frenesí del placer, sino para valorar correctamente y sin fatuas fantasías su edad y las alegrías de la vida. El programa de Qohélet podría sintetizarse en estas palabras: disfruta cuanto puedas, pero no te hagas vanas ilusiones.

XXX

LOS DÍAS TRISTES DE LA VEJEZ
(Qohélet 12,1-8)

[1]*Piensa en tu Creador durante tu juventud,*
antes que vengan los días malos
y lleguen los años en que digas: No me gustan;
[2]*antes que se oscurezcan el sol y la luz,*
la luna y las estrellas,
y vuelvan las nubes tras la lluvia:
[3]*cuando tiemblan los guardianes de la casa,*
cuando los guerreros se encorvan,
cuando las mujeres cesan en la molienda
porque son pocas,
y se entenebrecen las que miran por las ventanas,
[4]*cuando se cierran las puertas de la calle,*
cuando se apaga el rumor del molino,
cuando se extingue el canto del pájaro
y enmudecen todas las canciones,
[5]*cuando se tiene miedo de la altura*
y el terror acecha en el camino,
cuando florece el almendro,
se torna lento el saltamontes
y revienta la alcaparra
–y es que el hombre se va a su eterna morada
mientras los plañideros recorren las calles–;

[6]*antes que se rompa el hilo de plata,*
se quiebre la lámpara de oro,
se haga pedazos el cántaro en la fuente,
se parta la polea del pozo;
[7]*antes que vuelva el polvo a la tierra de donde vino*
y el hálito vital vuelva a Dios, que lo dio.
[8]*Vanidad de vanidades, dice Qohélet.*
Todo es vanidad.

Para Qohélet la vida no sólo es una cosa buena, sino que la entiende como un don de Dios. Al final de su librito no enuncia la pretensión de haber «demostrado» que la vida es un don. Su tarea ha consistido más bien en desmantelar todas las construcciones filosóficas, sapienciales, poniendo bajo cruda luz su precariedad y fragilidad. Repite aquí, como ya había hecho varias veces en el decurso de su escrito, la declaración de fe: «Piensa en tu Creador» (v. 1). Esta exhortación que el maestro dirige a los discípulos para quienes escribe su libro no tiene la finalidad de frenar o bloquear el ímpetu vital ni el deseo de vivir, sino de ayudar a que se les sitúe en su debido lugar. «Pensar» no es un ejercicio puramente intelectual, sino un empeño de la libertad que se decide a favor del sentido de su existencia personal, confiándose al Creador. En 12,7 se menciona de nuevo al Dios creador, que ha concedido al hombre el «hálito vital» que tornará a Dios con la muerte, cuando «el polvo vuelva al polvo» (Gén 2,7; 3,19). Así, pues, es en la relación con el Dios creador que da la existencia donde el hombre puede encontrar la alegría de vivir sin angustia y sin desesperación, aceptando la vida como una dádiva de Dios, no como algo que arrancar a un destino celoso y avaro.

El tiempo, la vida y sus alegrías son de Otro, son un don del Creador. El hombre no es dueño absoluto de su vida que, más bien, se le escapa irresistiblemente, día a día, y se desliza velozmente hacia la vejez y la muerte.

Con el correr de los años huyen también los días hermosos, hasta que llegan aquellos en los que se dice: «Nada me gusta.» Ésta es la secuencia de la vida: juventud fugaz, vejez, achaques y dolores y, al fin, la muerte. El hombre es un ser que camina hacia la muerte, un soplo que finalmente retornará a Dios. Del mismo modo que toda mañana avanza hacia la tarde, así toda vida corre hacia su ocaso. Y, con todo, la vida humana está, de principio a fin, en manos de Dios (9,1): todos, impíos y sabios y sus actos, se hallan bajo el soberano dominio de Dios.

Con acentos de intensa y terrenal melancolía, en un poema de exquisita factura literaria, con imágenes frescas de rústica belleza, Qohélet cierra su libro, dirigido a los jóvenes, ofreciendo una meditación sobre «el tiempo de la vida», sólo separada del Creador por un frágil diafragma, pero que, a medida que avanza la edad, se va tiñendo de oscura tristeza.

Si la juventud es la primavera, la vejez es el invierno (v. 2). Aquí no brillará ya ni el sol de día ni la luna y las estrellas por la noche. No vendrá, inmediatamente después de la lluvia, el sereno, como ocurre con las tormentas primaverales, sino nuevas nubes. Tras el invierno de la vejez no habrá nuevas primaveras. Se extingue el ciclo.

Con mucha frecuencia compara la Biblia la vida a una casa (cf. por ejemplo la famosa parábola evangélica de las dos casas, en Mt 7,24-27). Pues bien, la vida es como una casa que al principio está llena de vida y de alegría (= juventud), pero que luego se encuentra cada vez más desierta y más caduca (= vejez), hasta la ruina completa (= la muerte). De esta imagen se sirve Qohélet para su meditación.

El abandono y el aislamiento se abaten también sobre el palacio o el castillo del rico y del noble: los hombres de la guardia envejecen y se tornan temblorosos y los dueños se encorvan bajo el peso de los años (12,3). La

casa se irá quedando cada vez más sola y vacía, la muerte irá arrebatando nuevas víctimas y reducirá el número de los inquilinos a tan pocos que ya no serán necesarias las moledoras que preparan la harina para el pan. También las damas nobles, que dejan transcurrir su tiempo mirando ociosamente por las celosías (cf. Jue 5,28; 2Sam 6,16), «se entenebrecen», esto es, son cada vez más «cecucientas». Es la viva descripción del desmoronamiento progresivo de la ancianidad, también en las casas de los ricos.

Los ancianos, que se encuentran en el atardecer de la vida (12,4), no trabajan en la rueda «de la tarde». Ya no se oye el rumor de la muela del molino. Los viejos se levantan temprano, por la mañana, al primer canto de los pájaros, pero sin la alegría de los jóvenes que, apenas despiertan, sienten deseos de ponerse a cantar serenamente con voces resonantes.

Las fuerzas físicas van abandonando poco a poco a los ancianos, que temen ya hasta las cuestas domésticas, como las escaleras externas para subir a la terrazza de las antiguas casas palestinas (12,5). Las calles de la ciudad causan temor a los viejos, inseguros, vacilantes y carentes de rápidos reflejos frente a los obstáculos. Ciertos alimentos, como las almendras y las langostas, pierden su sabor, ya no apetecen y hacen, además, pesada la digestión. Ni siquiera las alcaparras, que de ordinario despiertan el apetito y son un condimento estimulante, causan efecto en los ancianos. El hombre se encamina, en fin, hacia su morada eterna (12,5), la tumba, donde se extingue definitivamente su vida. Hay un duelo oficial: los plañideros, con ropas sueltas y cabellos desgreñados, alzan sus lamentos y entonan tristes cantos, acompañados del sonido de las flautas.

Con la muerte se rompe el hilo de plata, se hace añicos la lámpara de oro, la polea se precipita en el pozo: la lámpara y la luz que difunde son símbolo de la vida. También lo es el agua del pozo, a la que ya no se puede

llegar. El hilo no sostiene ya la lámpara ni la polea puede subir hasta la seca tierra el agua del pozo (12,6). La casa se desmorona y se convierte en un montón de ruinas, porque no la habita el hombre, conducido por la muerte a su morada eterna. (Nótese como detalle interesante para la datación del libro que el uso de la polea para sacar el agua del pozo fue introducido en Palestina precisamente en el siglo III a.C., justamente el siglo en que vivió Qohélet.)

El poema no traza vanas y retóricas alabanzas a la ancianidad, pero tampoco acaricia la ilusa esperanza de una eterna juventud. Qohélet se inserta en la lista de los sobrios y desencantados realistas. No es un hedonista desenfrenado ni un epicúreo, pero invita a disfrutar de cada uno de los días de la vida, contemplados como un don divino.

Los polos determinantes de toda esta sección están configurados por dos verbos: *samah* (disfrutar) y *zakar* (recordar o pensar). La alegría y el placer son inseparables de la reflexión y la responsabilidad. De acuerdo con ello, emergen también dos temas como dualidad polar: la vida y la muerte. Dios es el Hacedor que concede la vida, aquel a quien la vida retorna y somete a juicio al hombre. Toda la existencia, desde su aurora (11,10) hasta su ocaso en la morada eterna (10,5), depende de Dios y precisamente por ello se la disfruta todo lo posible, junto a él.

La invitación a la alegría dirigida a los jóvenes viene reforzada con la contraimagen de la triste vejez y de la muerte. El hombre es como el animal que se desliza veloz como una saeta, lleno de vida y de anergía, pero que un instante después cae en el lazo y es alcanzado por los cazadores. En el placer de vivir se halla siempre presente también el recuerdo amenazante de la muerte.

La poesía de Qohélet no tiene nada de frágil o desmayado. No es la voz de una tristeza feble, ni de un espíritu apocado y trémulo. Es, por el contrario, un canto

firme y vigoroso, esencial, que conoce la melancolía y la inminencia de la muerte, pero también la plenitud, los instantes esplendentes, las hojas doradas. La vida es humo, simple y lisamente humo, pero lleva en sí la amable dulzura y la felicidad del vivir, a condición de que se la viva como don de Dios. Incluso dentro de sus limitaciones y de su conciencia de ser sólo una huella que se desvanece en el paisaje sin fin del universo, puede el hombre disfrutar de la dulzura de vivir.

Se debe a san Jerónimo la primera interpretación alegórica de este pasaje, que cuenta con seguidores hasta nuestros días, aunque no existe una opinión unánime entre los exegetas sobre la explicación de cada una de las imágenes. Así, por ejemplo, algunos entienden alegóricamente los versículos 3-4, dándoles, más en concreto, los siguientes significados: los «guardianes» son los brazos; los «guerreros» son las piernas; las «moledoras» son los dientes; «las que miran por las ventanas» aluden a los ojos; las «puertas de la calle» son las orejas; el «rumor del molino» es la voz. Se discute si el versículo 5 tiene un sentido alegórico. Tal vez el «almendro» aluda a los blancos cabellos; el «saltamontes» sería el caminar sin fin y sin rumbo; la «alcaparra» indicaría las relaciones sexuales. En el versículo 6 no habría alegorías, sino simples imágenes. Ésta es una de las varias interpretaciones alegóricas que se han propuesto.

Este canto triste y melancólico a la vejez abunda en complejos símbolos evocadores que, unidos y en conjunto, producen el efecto de recordar, con gran poder persuasivo, el desmoronamiento del cuerpo de los viejos pero también, y más aún, la precariedad y la naturaleza efímera y fugitiva de la vida. Con todo, la melancolía de Qohélet no es la que surge de la experiencia de la quiebra, sino la que brota del reconocimiento de ser «criatura de Dios», sin complejos ni sueños de omnipotencia divina. El pensamiento de la muerte enseña a vivir sin temor la propia condición de «criatura», esto es,

de ser finito y limitado. La auténtica culpa existencial consiste de hecho en la no aceptación de la finitud del ser, en la desesperación que surge por no poder llegar a ser como Dios, en amargarse la existencia en la infinitud del miedo a morir. Cuando el hombre se reconoce y se acepta, frente a Dios, como criatura finita y mortal, conquista la libertad de disfrutar de la vida como de un don del Creador.

XXXI

QOHÉLET ERA UN SABIO
(Qohélet 12, 9-14)

[9]*Además de ser sabio, Qohélet enseñó también la ciencia al pueblo: oyó, meditó y propuso muchos proverbios.*

[10]*Qohélet procuró hallar palabras acertadas y escribir con rectitud sentencias verdaderas.* [11]*Las palabras de los sabios son como aguijadas, y como clavos plantados las de los autores de colecciones: éstas son ofrecidas por un solo pastor.* [12]*Por lo demás, hijo mío, ten presente que el componer libros es tarea sin fin, y el mucho estudiar cansa el cuerpo.*

[13]*Fin del discurso. Una vez oído todo, teme a Dios y guarda sus mandamientos: eso es lo que al hombre corresponde.*

[14]*Porque Dios llamará a juicio todas las acciones, todo lo que está oculto, sea bueno o malo.*

1. Retrato de Qohélet

Uno de los discípulos de Qohélet nos ha legado esta interesante descripción biográfica (12,9-11).

Ante todo, Qohélet fue un «sabio», un maestro culto y un pensador profundo, pero preocupado por transmitir el saber científico *(da'at)* a la sencilla gente del pueblo. Al igual que la sabiduría de Prov. 8, 1-3, se

mezclaba con el pueblo llano en la plazas, en las puertas de la ciudad, a lo largo de los caminos: instalaba su escuela al aire libre, en los lugares concurridos. Tal vez la expresión «enseñó también» pretenda insinuar la doble actividad del sabio; en tal caso, además de la escuela para algunos alumnos selectos, habría intentado una «divulgación» de su doctrina entre círculos más amplios. Habría inaugurado así aquel movimiento de «alfabetización» sapiencial del pueblo que luego pasó a ser uno de los elementos característicos del partido de los fariseos. Cabe también imaginar que Qohélet imitara el ejemplo de los filósofos griegos llamados peripatéticos, que desarrollaban su actividad didáctica entre el pueblo, trasladándose a los puntos donde la gente solía reunirse por otros motivos, por ejemplo, en las plazas de los mercados. El filósofo hebreo tiene una filosofía propia que enseñar y que nada tiene que envidiar a la *sophia* de los filósofos griegos.

Parece ser, pues, que Qohélet fue un hombre de «escuela» o, para decirlo con términos más precisos, un profesor. Su nombre podría referirse bien a la *qahal* (asamblea) religiosa, es decir, una escuela vinculada al Templo, bien al grupo de discípulos tomados de entre el pueblo. No quiere esto decir que pretendamos establecer una distinción entre enseñanza religiosa y enseñanza profana: tal dicotomía es fundamentalmente ajena al antiguo Israel. Por lo demás, a todo el universo conceptual del Antiguo Oriente Próximo le resultaba extraña la idea de separar y mucho menos aún de contraponer lo sacro y lo profano. Los sabios israelitas no eran «laicos» contrapuestos al «clero»: profetas, sacerdotes, «laicos» no eran rígidas divisiones de clases o de castas cerradas. La «sabiduría» es más una actitud ante la realidad que una función precisa, una profesión, en el seno de la comunidad de Israel.

El recurso a las «citas» que mencionamos a continuación puede ofrecer también un indicio del método esco-

lástico utilizado por Qohélet. Ya sea que estas citas se tomen de la tradición sapiencial o sean creaciones originales del mismo Qohélet, testifican, en todo caso, la aplicación de un método didáctico escolástico: el maestro invita a debatir, analizar y verificar una sentencia o un dicho, una opinión difundida, un lugar común. Esto no significa que quede así demostrado que el libro de Qohélet fuera usado y leído en la escuela tal como nosotros lo leemos hoy día. Pero sí parece verosímil la hipótesis de que el ambiente originario del libro fue, al menos parcialmente, la escuela.

El epílogo goheletiano define la actividad del sabio mediante dos verbos significativos: «oyó» - «meditó». El primero de ellos, en hebreo *'zn*, es tan raro que sólo aparece en este pasaje y su significación es, por consiguiente, un tanto incierta. Probablemente se refiere a la actitud de quien escucha reflexionando y ponderando, pesando las razones en pro y en contra. Las meditaciones de Qohélet son un examen crítico de lo que se presenta a su atención y a su inextinguible curiosidad. El resultado de sus reflexiones críticas fue la creación de numerosos «proverbios» o dichos sapienciales. No se trata, pues, de proverbios o máximas recopiladas y transmitidas, sino de «dichos» en los que Qohélet condensó el fruto de sus averiguaciones.

El maestro auténtico sabe encontrar fórmulas justas, precisas, claras, elegantes, persuasivas, para expresar sus pensamientos. Pues bien, «Qohélet procuró hallar palabras acertadas». Se trata de una expresión análoga a la que Prov 31,26 aplica a la mujer-sabiduría ideal, que transmite enseñanzas persuasivas (*tôrah hesed*). En la época de Qohélet, los filósofos cínicos griegos daban una gran importancia a las «palabras saludables» (*khrestoi logoi*), es decir, a las capaces de estimular y conducir a la verdad. La palabra del sabio no sólo posee una limpidez y una belleza convincentes, sino que es, además, verdadera: «escribió con rectitud sentencias

verdaderas» (v. 10). El esplendor de la verdad debe fulgir también en la forma de la expresión.

Tras el retrato del maestro, el discípulo añade en el versículo 11 una breve reflexión: «Las palabras de los sabios son como aguijadas»: la eficacia de las enseñanzas sapienciales es comparable «a la aguijada» con que el campesino incita a sus bestias al trabajo. Las recopilaciones de máximas sapienciales son como estacas bien hincadas, sólidos puntos de referencia o de orientación: del mismo modo que en las «asambleas» de los hombres se sientan los «señores» del lugar, así, en los «florilegios» de máximas o dichos sapienciales se reúne a los autores (literalmente: señores) de los proverbios. Puede haber varias y distintas colecciones, pero «están ofrecidas por un solo pastor». Tal vez el pasaje quiera decir que al fondo de todos los dichos sapienciales se encuentra el mismo y único Dios, manantial de toda sabiduría. Esto significaría que el discípulo ha querido ver en su maestro a un enviado o mensajero de Dios. Y entonces toda la autoridad de Qohélet se derivaría de hecho de que enseña en realidad aquella sabiduría que viene de Dios y que el mismo Dios le ha confiado como tesoro que debe escrutar, estudiar y difundir.

Se advierte, pues, que el epiloguista ha situado la figura del sabio en una posición análoga a la del profeta frente a Dios. El libro de Qohélet es «una» de las colecciones sapienciales, junto a otras, pero uno solo es el Manantial de la sabiduría. Aparece, en este final, una especie de reflexión sobre el canon de la Escritura, en el que se insertan diferentes «colecciones» de proverbios de los sabios de Israel.

2. Síntesis final

Un segundo redactor final añadió la conclusión de los versículos 12-14. Un maestro de sabiduría, que se

dirige al lector con el apelativo de «hijo mío», pone en guardia frente a las lecturas desmesuradas y fatigosas. Lo que importa es que los libros que se leen sean buenos, no que sean muchos, pero inútiles. Es como decir que el libro de Qohélet pertenece al grupo de los que es preciso leer, aunque sea a costa de abandonar la lectura de otros.

Este redactor o editor intenta además trazar una «conclusión del discurso», es decir, un resumen del pensamiento de Qohélet. Se trata de una síntesis guiada por la preocupación de mostrar que el libro no va contra la fe tradicional de Israel, resumida en el binomio «temor de Dios – obediencia a los mandamientos». Esta conclusión permite, tal vez, entrever las dificultades y vacilaciones que algunos círculos ortodoxos rígidos y conservadores experimentaban para aceptar el libro. Pero proporciona también una clave exacta para la lectura: Qohélet no es un libertino, no va contra la ley. No es un rebelde solitario, sino que se propone reanudar y reexaminar críticamente toda la tradición religiosa para ayudar a vivirla de forma inteligente. No es un antilegalista, no refuta la ley, pero tampoco la idolatra como un valor inflexible y rígido, porque la ley está al servicio del hombre, y no a la inversa. Responde bien a la teología de Qohélet la mención del juicio de Dios sobre la tierra, es decir, su misteriosa intervención en el acontecer humano, que tiene en cuenta también todo cuanto está oculto. Aunque el hombre es incapaz de determinar el modo como Dios interviene y actúa, la fe afirma que él está presente y en acción.

EPÍLOGO

De Qohélet se ha dicho todo: que es pesimista, realista, escéptico , cínico, epicúreo, materialista, nihilista, inmoral, misógino, hedonista, agnóstico, etcétera. Por nuestra parte, hemos intentado meditar su libro como testimonio de un creyente inteligente y crítico. De él hemos aprendido, ante todo, a razonar con calma y de forma radical sobre todas las cosas. Hemos sabido que la existencia humana discurre siempre entre dos polos, cada uno de los cuales implica al otro, del mismo modo que no puede entenderse la luz sin las tinieblas. Si alguien pretende eliminar uno de los polos, acabará fracasando. Quien, por el contrario, intenta reorientarse, total y enteramente, hacia el polo positivo, puede encontrar muchas y muy buenas razones para vivir y experimentar la felicidad. Debe, sin embargo, tenerse muy en cuenta que no es posible eliminar totalmente el polo negativo.

Nos parece, pues, que la quintaesencia de la reflexión de Qohélet consiste en lo siguiente: retorna al paraíso de Edén, acepta la vida como un don bueno y prometedor de Dios, no te dejes seducir por la tentación de poseerlo todo, de comerlo todo, de consumirlo todo. Disfruta con serenidad del don que te ha concedido el Hacedor y confía en él con «temor de Dios». No olvides tu condición de criatura mortal, no pretendas «saberlo»

todo. Aprende a vivir y convivir con muchos problemas irresueltos. Haz alegremente lo que tengas que hacer, pero sin que el esfuerzo por mejorar la vida te impida «vivir». Todo cuanto haces será siempre poco, pero la vida que vives es siempre mucho si aciertas a recibirla como un don precioso.

La vida te enfrentará a innumerables enigmas y contradicciones, pero tú conserva intacta la nostalgia del Todo, el deseo de buscar, de caminar siempre hacia adelante como peregrino. El Todo será siempre tu meta, que te saldrá al encuentro como el Oculto que te interpela: «¿Qué buscas?» Mientras se vive bajo el sol, hay siempre más gozo en buscar que en poseer, si el Amado es el Todo.